Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Dreizehnter Jahrgang. Zweites Heft.

[82. Heft.]

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1852.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Richter jetzt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Dreizehnter Jahrgang. Zweites Heft.

[Bd. XIII.]

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1853.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

		Seite
I.	Würdigung der Platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele	1
II.	Ist die h. Schrift die alleinige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu? (III. Artikel.)	19
III.	Historisch-praktische Erörterung der Frage, an welchen Tagen die Exequial-Messe stattfinden könne. Zur Berichtigung irriger Auffassung	31
IV.	Zur Kirchengeschichte Spaniens	54
V.	Ueber das unfehlbare mündliche Lehramt in der katholischen Kirche	106

B. Recensionen.

I.	Beati patris Francisci Assisiatis Opera omnia secundum editionem Fr. Lucae Waddingi Hiberni, fratris minoris denuo edidit, cantica eius a H. Chifellio et Iac. Lampugnano latine et utraque a Fried. Schlossero germanice reddita recepit, vitam a sancto Bonaventura concinnatam, textu recognito, adiecit Ioh. Ios. von der Burg, vicarius ecclesiae st. Martini Bonnensis. Cum permissu reverend. Archiep. coloniensis. Coloniae Sumptibus I. Heberle (H. Lempertz) 1849. 8. 429 S.	123
II.	Elementi di diritto ecclesiastico, aggiuntevi le norme politiche et civili austriache in oggetti misti. Dell' Ab. Francesco Nardi, Dottore in Fil. Theol. e ambe le Leggi, e professore di diritto Ecclesiastico presso l'Università di Padova. I. Bd. Venezia 1846. II. Bd. daselbst 1848. und 3. Bd. 8. Padova 1849.	135
III.	Iuris ecclesiastici maxime privati institutiones commoda novaque methodo adornatae, quibus disciplina huius regni additur et dogmata ipsa religionis passim vindicantur auctore Raphaele Pecorelli, presbytero Neapolitano in archiepiscopali Lyceo utriusque iuris ordinario professore et regii collegii Neap. universitatis	

Seite

sacrae theologiae magistro. Volumen I. Prodromus theologico-canonicus. VI. 299 — Volumen II. De personis 415. — Volumen III. De rebus 448. — Volumen IV. De iudiciis. 358. — Editio altera auctior atque expolitior. Ad usum seminarii Neapolitani. Neapoli ex typographia Xaverii Giordiano (vol. I et II) 1847. — Ex typographia Dominici Capasso (vol. III et IV) 1848—49. 138

IV. Handbuch der gesammten Staats-Gesetzgebung über den christlichen Kultus und über die Verwaltung der Kirchengüter und Einkünfte in den Königl. Preußischen Provinzen am linken Rheinufer, oder Sammlung der dort bestehenden, das Kirchenwesen betreffenden Gesetze, Edikte, Dekrete, staatsräthlichen Entscheidungen, Königlichen Kabinetsbefehle und sonstigen gesetzlichen Verordnungen, im Urterte mit Angabe der Publikations-Hauptdokumente und mit einzelne Verfügungen erläuternden und die merkwürdigsten beziehlichen administrativen Entscheidungen und Urtheile der obersten und obern Gerichtshöfe, Gesetzes-Motive und andere Anmerkungen und Hinweisungen enthaltenden Noten. Herausgegeben von L. P. Hermens, Königl. Preuß. Kanzleirath und Regierungssecretair. Vierter Band, als Nachtrag und Fortsetzung, mit einem Vorwort, einem besondern chronologischen und einem besondern Sachregister. Aachen und Leipzig. Verlag von Jakob Anton Mayer. 1852. 1176. S. 8. . . . 150

V. System der christlichen Sittenlehre als Leitfaden für seine akademischen Vorträge dargestellt von Dr. Bernhard Fuchs, ordentlichem Professor der Theologie an der Ludwigs-Maximilians-Universität. Erste, zweite und dritte Lieferung. Auch unter dem Titel: System der christlichen Sittenlehre, oder katholische Moraltheologie von ꝛc. Augsburg 1851. Verlag der Matth. Riegerschen Buchhandlung. X. 806 S. 8. . 152

VI. Der Prediger und Katechet. Eine praktische katholische Monatsschrift, besonders für Prediger und Katecheten auf dem Lande und in kleinern Städten. Unter Mitwirkung mehrerer katholischen Geistlichen, herausgegeben von Ludwig Mehler, Priester und kath. Oberlehrer in der Lateinschule zu Regensburg. Mit einer Zugabe: Blüthen der Vorzeit. Erster Jahrgang. Januar- bis Dezember-Heft S. 990. Regensburg 1851. Verlag von Georg Joseph Manz. 157

C. Miscellen 167

Würdigung der Platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

Was von jeher den Geist jedes denkenden Menschen beschäftigt hat, sobald er sich von der Betrachtung der ihn umgebenden Natur der Erforschung seines eigenen Innern zuwandte; worüber jede Religion eine der Bildungsstufe des betreffenden Volkes entsprechende Lehre aufgestellt, worüber aber erst das Christenthum geläuterte Ideen ausgesprochen hat: die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, hat zuerst Plato wissenschaftlich und möglichst vollständig zu behandeln versucht. Wenngleich Plato in vielen Dialogen, z. B. auch in der Republik und im Timäus, Veranlassung nimmt, die Unsterblichkeit der Seele zu besprechen, so behandelt er diesen Stoff doch am ausführlichsten in dem berühmten Dialoge Phädon, worin er den Sokrates kurz vor dessen Tode über diesen Gegenstand sprechen läßt. Mit großer Kunst hat Plato diese Untersuchung gerade an die Geschichte von Sokrates' Tode angeknüpft und die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele dem in den Mund gelegt, der im Begriff ist zu sterben. Außer dem Phädon aber ist es noch der Phädrus, in welchem Plato ebenfalls in der Person des Sokrates von dem Wesen der Seele und ihrer Unsterblichkeit handelt. Die in diesen beiden Gesprächen enthaltene Lehre Plato's von der Unsterblichkeit der Seele will ich einer Beurtheilung zu unterwerfen versuchen.

Wenn wir hierbei von der Seelenlehre Plato's ausgehen, so läßt er (Phädr. 246. a. ff.) den Sokrates sagen, daß die Idee der Seele darzulegen, was sie wirklich ist, eine göttliche und lange Untersuchung sei; aber wem sie ähnlich

sei, das lasse sich menschlicher Weise und leichter sagen. Er vergleicht nun die Seele mit einem geflügelten Zweigespann und seinem Lenker. Der Götter Rosse und Lenker seien ganz gut, die der Andern aber gemischt. Zuerst nun lenke der herrschende Theil in uns das Zweigespann; dann aber sei eines der Rosse schön und gut, das andere aber entgegengesetzt, und hierdurch werde uns das Lenken schwierig. — Plato scheint nach diesem Bilde drei Bestandtheile der Seele anzunehmen, die er ein zur Einheit verbundenes Wesen (ξύμφυτος δύναμις) nennt. Der Lenker ist das Vernünftige oder die Vernunft, das Denken (ὁ νοῦς, τὸ λογιστικόν); das schöne und gute Roß in uns ist der Muth oder der affectvolle Wille (ὁ θυμός, τὸ θυμοειδές), der von Natur zur Unterordnung unter die Vernunft gestimmt ist, sich aber doch oft blindlings hinreißen läßt; das entgegengesetzte, also schlechte Roß in uns sind die sinnlichen Begierden und Leidenschaften (τὸ ἐπιθυμητικόν). Dann versucht Sokrates zu sagen, wie man von einem sterblichen und von einem unsterblichen beseelten Wesen (ζῷον) sprechen könne: „Alles was Seele ist waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel, doch verschiedentlich in verschiedenen Gestalten sich zeigend. So lange sie nun vollkommen und geflügelt ist, wandelt sie in der Höhe und ordnet die ganze Welt; wenn sie aber die Flügel verloren hat, so stürzt sie herab, bis sie etwas Festes erlangt, wo sie sich niederläßt und einen irdischen Leib annimmt, welcher sich selbst, durch die Kraft von jener, zu bewegen scheint; und das Ganze heißt ein sterbliches beseeltes Wesen, eine Seele und ein (irdischer) Leib, die zusammengefügt sind". Ein unsterbliches Wesen aber nennt Plato ein solches, welches eine Seele und einen Leib hat, die aber auf immer vereint sind, und als solches stellt er sich Gott vor, obgleich er von ihm keine hinreichende Kenntniß habe. Indem Plato weiter über die Ursache des Abfallens der Flügel spricht, bezeichnet er als die Natur des Flügels, das Schwere in die Höhe zu erheben, wo das Geschlecht der Götter wohnt; denn der Flügel habe von dem

Körperlichen am meisten Theil an dem Göttlichen. Das Göttliche aber ist ihm schön, weise, gut und alles dergleichen. Davon nährt sich und wächst der Flügel der Seele am meisten; durch das Häßliche aber und Schlechte nimmt er ab und verschwindet. Nun beschreibt Plato, wie es im Leben des göttlichen Wesens zugehe: „Die Wagen der Götter fahren in Reihen einher, der große Heerführer Zeus führt die Reihe an, auf seinem geflügelten Wagen fahrend. Ihm folgt die Reihe der andern Götter und Dämonen, in elf Theile geordnet; und sie führen, jeder sein Geschäft vollbringend, die herrlichsten und seligsten Schauspiele auf. Es folgt aber jeder der will und kann; denn Neid ist fern von dem Chore der Götter. Die Fahrzeuge der Götter fahren gleichschwebend mit der größten Leichtigkeit; die andern aber mit Mühe, da das schlechte Roß nach der Erde strebt. Da hat die Seele Mühe und einen äußersten Kampf zu bestehen. Wenn die unsterblichen Seelen auf den Rücken des Himmels gekommen sind, bleiben sie daselbst stehen und schauen dort alles Vollkommene an sich. Jenen Ort über dem Himmel kann der Würdigkeit nach Niemand beschreiben. Es ist aber das übersinnliche wahrhaft seiende Wesen, das farb- und gestalt- und stofflose, welches hier von dem Führer der Seele, der Vernunft geschaut wird. Da erblickt sie das an sich Wirkliche und Wahre, und lebt in der Betrachtung desselben. Da schauet sie die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit, die Wissenschaft nicht von dem, was wir jetzt Sein nennen, sondern was in Wahrheit ist und unwandelbar. Das ist das Leben der Götter. — Der Zustand der andern Seelen, welche die Götter begleiten, ist mannigfaltig. Die den Göttern am besten gefolgt sind, schauen auch die Wahrheit, aber wegen der Wildheit des schlechten Rosses nicht mit jener Ruhe der Götter. Andere aber erheben nur bisweilen das Haupt nach dem Höheren und schauen nur zum Theil die Wahrheit. Viele gerathen in Tumult, werden auf dem Wege beschädigt und gelangen nicht zum Schauen der Wahrheit, sondern nähren sich vom Futter der Meinung und fallen auf die Erde. Die

Ursache der Sehnsucht nach jenem Schauplatze der Wahrheit ist diese: Es besteht ein unveränderliches Gesetz, daß die Seele, welche bei jener himmlischen Reise Gott folgt und Etwas von dem Wahrhaften geschaut hat, bis zur andern Weltperiode von allem Uebel frei ist; welche das aber nicht gesehen hat oder aus Vergeßlichkeit oder Schlechtigkeit die Flügel verloren hat und auf die Erde gefallen ist, die kommt bei der ersten Geburt zwar nicht in den Körper eines Thieres, aber je nachdem sie mehr oder weniger gesehen, in den Körper eines Philosophen, oder Königs, oder Staatsmannes, oder Arztes, oder Wahrsagers, oder Dichters, oder Geometers, oder Sophisten, oder Tyrannen. Wer dann gerecht gelebt hat, erhält ein besseres, wer ungerecht gelebt hat, ein schlechteres Schicksal. An denselben Ort, woher die Seelen gekommen sind, gelangen sie erst wieder nach 10000 Jahren; nur die Seele des Philosophen wird eher wieder beflügelt. Solche Seelen nämlich, welche dreimal hinter einander das Leben eines Philosophen gewählt haben, dürfen nach der dritten tausendjährigen Periode geflügelt in die überhimmlische Wohnung zurückkehren. Wenn die Seelen das erste Leben vollendet haben, wird über alle Gericht gehalten, und sie werden auf 1000 Jahre theils zur Strafe unter die Erde, theils zur Belohnung in den Himmel versetzt. Nach Verlauf der 1000 Jahre haben sich die einen, wie die andern, wieder ein neues Leben zu wählen. Bei dieser Wahl kommen auch Menschenseelen in Thiere und aus Thieren, die einmal Menschen waren, wieder in Menschen. Denn eine solche Seele, die niemals die Wahrheit geschaut hat, wird nicht in eine menschliche Gestalt kommen. Denn der Mensch muß die Wahrheit erkennen nach dem, was wir εἶδος nennen und was aus vielen Sinneswahrnehmungen durch das Denken zu Einem zusammengefaßt wird. Das aber ist die Erinnerung (ἀνάμνησις) an jenes, was unsere Seele einst sah, als sie Gott begleitete und das, was wir jetzt Sein nennen, verachtete und sich zu dem wahrhaft Seienden erhob. Jede menschliche Seele hat ihrer Natur nach

das Seiende geschaut, oder sie wäre nicht in dieses Wesen gekommen. In dem irdischen Leben behält die Seele des Menschen eine Erinnerung dessen, was sie einst gesehen, und wenn sie etwas Schönes, Gerechtes u. s. w. erblickt, so geräth sie in Enthusiasmus. Die Flügel gewinnen Kraft und die Seele erinnert sich ihres ehemaligen Zustandes, in welchem sie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes, sondern die Schönheit und Gerechtigkeit selbst erblickte". — Plato spricht freilich unter einem Bilde von dem Wesen der Seele, aber damit scheint es ihm Ernst gewesen zu sein, daß die menschliche Seele in ihrem ursprünglichen Zustande ein dem göttlichen sehr ähnliches Leben führte, vor dem Eintritte in einen irdischen Leib existirte. Mit dieser Hyphothese Plato's von der Präexistenz der menschlichen Seele werden wir im Phädon die Lehre von der Unsterblichkeit in engem Zusammenhange finden. Plato unterscheidet aber zwischen der göttlichen und menschlichen Seele, indem er bei der menschlichen schon im Präexistenz-Zustande eine gewisse schlechte Begierde annimmt, welche ihm den Abfall derselben aus ihrem ursprünglichen himmlischen Aufenthalte und ihr Herabsinken in einen Körper erklärt. Auf diesen frühern Aufenthalt der Seele gründet er zugleich ihre Sehnsucht nach der Befreiung von dem Körper, ihre Liebe zum Göttlichen, zur Philosophie.

Fragen wir jetzt, was Plato unter Unsterblichkeit der Seele versteht, so ist wohl (Phädon 70. B., 64. 66.) das als Begriffsbestimmung anzunehmen, daß die Seele nach dem Tode des Menschen besteht, und zwar mit der Wirksamkeit des Denkens. Plato scheint also hier eine persönliche, mit Bewußtsein verbundene Fortdauer der Seele nach ihrer Trennung vom Körper unter der Unsterblichkeit zu verstehen. Darauf deutet (Phädon 63. C.) noch bestimmter die Aeußerung des Sokrates, daß er nach seinem Tode zu vollkommen guten Göttern und zu guten Menschen zu kommen hoffe, obgleich er das Letztere nicht zu versichern wagt; ferner daß es den guten Menschen nach ihrem Tode besser gehen werde,

als den schlechten. Auch im Phädrus sprach Plato, zwar in mythischer Form, von einer Vergeltung nach dem Tode, die sich nicht ohne persönliche, selbstbewußte Fortdauer denken läßt. Aber freilich ist dort die Pythagoräische Lehre von der Seelenwanderung mit hineingemischt, und Plato kann wieder nicht an ein selbstbewußtes Leben derjenigen Seelen gedacht haben, welche er auch in Thierleiber übergehen läßt.

Betrachten wir nun die einzelnen Beweise Plato's für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, so weist er (Phädon 63. E. — 69. E.) dieselbe zuerst unmittelbar am Thun und Denken des Philosophen nach, indem er zeigt, daß alles philosophische Leben und Denken auf der Voraussetzung beruht, daß die Seele erst durch ihre Befreiung vom Leibe oder durch den Tod zu ihrer Wahrheit komme. Denn der wahre Philosoph strebe nach der reinen Erkenntniß der Wahrheit, diesem Streben sei aber der Körper ein Hinderniß, weil die sämmtliche Anschauung Nichts rein, wie es an sich ist, zeige, sondern das Wahre nur durch Entfernung der Seele vom Körperlichen erkannt werde. Sokrates sagt (Phädon 66. B.) geradezu, daß wir, so lange wir den Körper haben und unsre Seele mit einem solchen Uebel vermischt ist, niemals das erreichen werden, wonach wir streben, d. h. die Wahrheit. Nun strebt aber der Philosoph nach der reinen Wahrheit, er wird sie also entweder nie erreichen, oder nach seinem Tode, und das Letzte ist mit Recht das Glaubhafte. Bei der innigen Verbindung ferner, in welcher bei Plato das Wahre und Gute, die Weisheit und Tugend stehen, ist ihm die wahre Tugend nur die, welche die Einsicht (φρόνησις) allein als die richtige Münze betrachtet, gegen die man Alles umtauschen muß (Phädon 69. B.). Wenn nun aber die Wahrheit ein Ziel ist, an dessen vollkommner Erreichung uns die Verbindung mit dem Körper hindert, so wird dasselbe von der wahren Tugend zu sagen sein, also auch das Streben des Philosophen nach der wahren Tugend auf ein Erreichen nach diesem Leben, nach der Befreiung der Seele vom Körper hinweisen. Dieses Streben nach Wahrheit und

Tugend, nach geistiger und sittlicher Vervollkommnung, welches über das irdische Leben hinausweist, ist allerdings ein moralisch nöthigender Grund, den Glauben an die Unsterblichkeit unserer Seele als ein Postulat unserer Vernunft anzunehmen; aber Plato schreibt einseitig das, was wir als Bestimmung des Menschen überhaupt aufstellen, bloß dem ächten Philosophen zu. Auch tritt bei ihm die moralische Natur des Menschen, aus deren Forderungen allein wir uns schon genöthigt sehen, ein jenseitiges Leben, und zwar ein persönliches, selbstbewußtes anzunehmen, neben der intellectualen noch zu wenig hervor. Die Selbstständigkeit der Seele, ihre Unabhängigkeit von den Außendingen, von dem Körperlichen ist von Plato gebührend hervorgehoben, aber dabei der Körper, den wir doch mit Recht als ein dienendes Werkzeug für das Geistige betrachten, als ein Hinderniß, ja! geradezu als das Schlechte dargestellt.

Da aber der unmittelbare Glaube des Sokrates an die Unsterblichkeit der Seele den Cebes noch zweifelhaft läßt, so sucht Sokrates andre Beweise aufzustellen und geht hierbei (Phädon 70. C.) von der Betrachtung des alten Volksglaubens aus, daß die Seelen der Gestorbenen von hier in den Hades und aus diesem wieder auf die Erde kommen und aus den Todten entstehen. Wenn die Lebenden wieder aus den Gestorbenen entstehen, so müssen, schließt er, unsre Seelen dort existiren; denn sie würden nicht wieder entstehen, wenn sie nicht existirten. Diese Beweisführung beruht freilich auf einer Annahme, welche keine Wahrscheinlichkeit für sich hat; denn wir haben kein Bewußtsein davon, daß unsre Seelen vor dem Eintritte in dieses Leben existirten, und können uns keine Vorstellung von einem Zwischenzustande machen, aus welchem die Menschenseele entweder ohne alles Bewußtsein irgend einer dort gemachten Erfahrung, oder wenigstens mit einem gleichsam erst zu erweckenden Bewußtsein hervorginge.

Zur Stütze der eben angeführten Sage wird (70. D. —72. E.) ein anderer Beweis aus der Analogie aufgestellt. wir sehen nämlich in der ganzen Natur das Gesetz, daß

Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem entsteht, wie z. B. was größer wird, vorher kleiner gewesen sein muß, und umgekehrt. Zwischen zwei Gegentheilen oder zwei entgegengesetzten Zuständen sind auch zwei Entstehungsarten (γενέσεις) oder Uebergänge, z. B. zwischen den Größern und Kleinern das Zunehmen und Abnehmen. Dem Leben ist nun der Tod entgegengesetzt, wie dem Wachen das Schlafen; und wie man aus dem Zustande des Schlafens durch den Uebergang des Aufwachens in den Zustand des Wachens kommt und umgekehrt aus dem Wachen durch das Einschlafen in das Schlafen, so entstehe auch Leben und Tod durch die Uebergänge des Sterbens und Wiederauflebens oder Geborenwerdens auseinander, also auch das was lebt aus dem was gestorben ist oder die Lebenden aus den Todten. Also existiren unsre Seelen irgendwo, damit sie zu neuem Leben in andre Körper übergehen können. — Plato führt hier das, was man gewöhnlich Leben und Tod nennt, ganz allgemein auf den körperlichen und einen körperlosen Zustand der Seele zurück und setzt nach dem ewigen Kreislauf des Werdens in der Natur Leben und Tod als in ewigem Wechsel mit einander stehend. Da nun aber jede Veränderung Etwas voraussetzt, das verändert wird, bei der Veränderung verharrt, so muß Plato auch die Beharrlichkeit der Seele nach ihrer Trennung vom Körper voraussetzen, wenn er diese Trennung und ihre Verbindung mit einem andern Körper als Veränderung derselben faßt. Daß die Seelen nach ihrer Trennung vom Körper noch Etwas sind, was er beweisen will, das setzt er also in diesem Beweise stillschweigend voraus. Die Berechtigung zu dieser Voraussetzung werden wir aber später finden, wo Plato das Wesen der Seele als vom Begriffe des Lebens unzertrennlich darstellt. An die Behauptung von der Existenz der Seelen der Gestorbenen knüpft Plato (Phädon 72. E.) zugleich die, daß es den guten Seelen nach dem Tode besser, den schlechten schlechter gehen werde, ohne daß es sich aus dem Vorhergehenden irgendwie ergäbe.

An diesen Beweis schließt sich (72. E. — 77. A.) der auf der Behauptung beruhende, daß alles Lernen nichts anderes sei als ein Wiedererinnern und wir demnach das in einer frühen Zeit gelernt haben müssen, dessen wir uns jetzt erinnern, woraus folgt, daß die Seele vor ihrem Eintritte in die menschliche Gestalt existirt habe und also unsterblich sei, da sie nach dem vorigen Beweise auch nach dem Tode existiren soll. Wir haben schon aus dem Phädrus die Annahme von einer Präexistenz der Seele mit der Wiedererinnerung verbunden kennen gelernt, wie hier, und daraus erhellt wohl, daß Plato das Lernen wirklich als ein Reproduciren von Kenntnissen betrachtet wissen will, die unsre Seele schon einmal in einer andern Zeit gehabt habe. Plato wird auf diese Meinung durch die in unserm Bewußtsein sich findenden allgemeinen Begriffe gebracht, welche wir nicht durch sinnliche Anschauung gewinnen, nach denen wir vielmehr die sinnlichen Gegenstände beurtheilen, indem wir uns bei Wahrnehmung von Gegenständen an diese Begriffe erinnern, die wir also schon vor der sinnlichen Wahrnehmung, also auch vor unserm irdischen Leben gehabt haben müssen. So, sagt er z. B. (75. B.), müßten wir vor dem Beginn von Wahrnehmungen den Begriff des Gleichen an sich oder der Gleichheit haben, wenn wir von gleichen Gegenständen sprechen wollten. Ebenso müssen wir von der Schönheit an sich, dem Guten an sich, kurz von allen Ideen vor unserer Geburt Kenntniß erhalten haben, und wir würden sie auch unser ganzes Leben hindurch besitzen, wenn wir sie nicht bei unserer Geburt vergessen hätten. Nicht in der Zeit also, da unsre Seelen Menschen geworden sind, haben sie die Kenntniß der Ideen erhalten, weil ja sonst sich alle Menschen sogleich der Ideen bewußt sein müßten; sondern die Seelen hatten schon früher die Kenntniß, haben sie aber vergessen und nehmen sie später wieder auf, worin eben dem Plato das Lernen besteht, also in einem Wiedererinnern. So gewiß nun das Schöne und Gute und alle solche Wesenheit (οὐσία) existirt und wir darauf die wahrgenommenen Gegenstände beziehen,

so gewiß muß auch nach Plato's Ansicht die Seele existiren, ehe wir geboren worden sind. — Wenn Plato in diesem Beweise die der Seele inwohnende Kraft, aus den sich zunächst den Sinnen darbietenden einzelnen Gegenständen das Allgemeine, aus dem Mannigfaltigen die Einheit des Begriffes zu abstrahiren, die Begriffe mit einander zu verbinden und daraus Urtheile, aus diesen Schlüsse zu bilden; kurz wenn er das sich entwickelnde Denken auf ein Existiren der Seele vor dem irdischen Leben und auf eine Erinnerung an die in jenem Leben geschauten Ideen zurückführt, so wird ihm nach unsern Begriffen vom Wesen der menschlichen Seele wohl Niemand beistimmen. Nichts nöthigt uns, die Präexistenz einer schon vollkommner gewesenen und gleichsam durch Schlummer in den Zustand der Selbstvergessenheit versunkenen Seele anzunehmen; ja! ein solcher Gang der Entwickelung, daß die Seele erst wieder durch erwachendes Bewußtsein zu dem Punkte der Erkenntniß gelangte, auf welchem sie schon in frühern Zeiten gestanden, stimmt nicht einmal mit der Idee einer stufenweise sich entwickelnden Natur, geschweige mit der göttlichen Leitung der Seelen zusammen.

Einen weitern Schritt macht Plato, indem er (78. C. ff.) nachweist, daß nur das Zusammengesetzte der Auflösung und dem Untergange unterworfen sei, das Einfache dagegen auf keine Weise aufgelöst und zerstreut werden könne. Einfach aber ist ihm, was immer sich selbst gleich und dasselbe ist. Dieses Einfache, z. B. das Schöne und Gute an sich, ist aller Veränderung unfähig, während dasjenige, woran dieses Allgemeine ist, die Menschen, Dinge u. s. w. das Veränderliche bildet, das mit den Sinnen Aufzunehmende (ὁρατόν); jenes Allgemeine ist aber das Unsichtbare (ἀειδές), das durch die Vernunft erkannt wird. Die Seele muß nun, weil sie sich an das Unsichtbare als an das ihr Verwandte mit dem Denken wendet und mit ihm umgeht, auch selbst dafür gehalten werden, einfacher Natur zu sein. Aus dem Vergleich der Seele mit dem Leibe und dem Gegensatze beider folgert Plato, daß die Seele dem Unsichtbaren, wie der Leib dem

Sichtbaren ähnlicher sei. Alle Wahrnehmung der Seele mittelst der Sinne bringt nur Verworrenheit, Ungewißheit und Irrthum hervor; wenn dagegen die Seele in sich selbst einkehrt, dann schwingt sie sich zur reinen Erkenntniß, zum Ewigen und Unveränderlichen empor: also ist die Seele dem Ewigen verwandter. Dem Leibe kommt es endlich zu, der Seele zu dienen und ihr zu gehorchen; der Seele aber, den Leib zu beherrschen und zu leiten; auch danach scheint die Seele dem Göttlichen, der Leib dem Sterblichen ähnlich. Demnach (80. C.) kommt es dem Leibe zu, schnell aufgelöst zu werden, der Seele aber ganz unauflösbar zu sein, oder wenigstens beinahe so. Plato hat in diesem Beweise noch nicht das Wesen der Seele an sich bestimmt, nicht gesagt, daß die Seele schlechthin einfach sei, sondern ihr nur vergleichsweise mit dem Leibe die größte Aehnlichkeit mit dem Einfachen und Unzerstörbaren zugeschrieben; deshalb konnte er auch nicht unbedingt die gänzliche Unzerstörbarkeit derselben folgern. Ja! nur die Seele, (80. E.) welche beim Tode den Leib rein verläßt, die schon im irdischen Leben dem Körper unablässig abzusterben und sich allein auf sich zu beziehen bemüht war, also nur die Seele des Philosophen gelangt zu dem ihr verwandten Unsichtbaren, was er (80. D.) den τόπος ἀειδής nennt, zu dem Göttlichen und Unsterblichen und Vernünftigen, wo sie ein seliges Leben mit den Göttern führt, von Irrthum, Furcht, Leidenschaften und andern menschlichen Uebeln befreit. Wenn aber die Seele den Körper unrein verläßt, indem sie den sinnlichen Begierden diente, so läßt Plato (81. D.) solche am Sinnlichen hängende Seelen als Schatten um die Gräber schweben und gesehen werden, bis sie ihre Begierde wieder in neue Leiber fesselt. — Wir finden hier Plato im Widerspruche mit dem im Phädrus Gesagten, wonach die Seelen der Abgeschiedenen unmittelbar vor Gericht gestellt würden, den Volksglauben an Gespenster, unreine Geister in seine Lehre aufnehmen. Er läßt mit einem wahren Humor und Spott solche Seelen in Thierleiber übergehen, in Esel, Wölfe, Habichte u. dgl. Selbst diejenigen,

welche blos die gewöhnliche, bürgerliche Tugend übten aus Angewöhnung und ohne Einsicht in die Gründe ihres Handelns, die sich durch unphilosophische Tugend die himmlische Seligkeit zu erwerben gedenken: die werden nach Plato's spottender Aussage bei der Seelenwanderung wieder in ein wohlgeordnetes Geschlecht, unter die Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder wieder unter die Klasse der ruhigen Bürger versetzt. Solche spottende Aeßerungen zeigen wohl genügend, daß es Plato mit der Lehre von der Seelenwanderung nicht Ernst war.

Gegen den letzten aus dem Verhältnisse der Seele zum Körper genommenen Beweis läßt Plato selbst zwei Einwürfe machen, indem zuerst (85. E.) Simmias dasselbe Verhältniß auf die Harmonie und eine Lyra anwendet: die Harmonie in der gestimmten Lyra sei auch etwas Unsichtbares, Schönes und Göttliches, wie die Lyra selbst, und die Saiten, das Körperliche, Irdische, Zusammengesetzte; da nun die Harmonie einer Lyra durch die Zerstörung der Lyra oder ihrer Theile untergehe, so könne ebenso die Seele mit der Auflösung des Körpers untergehen. Ferner giebt Cebes zwar zu, daß die Seele lange Zeit existirt, der Leib schwächer und kürzere Zeit dauernd ist; daß sie, wie ein Weber viele gewebte Kleider, so auch viele Körper webt und überdauert: zugleich aber behauptet er, daß die Seele vielleicht doch einmal vergehe. Die Ansicht von der Seele als einer musikalischen Harmonie wird nun (91. E.—95. A.) zunächst dadurch widerlegt, weil die Bestimmung der Seele als einer Hermonie des Körpers in Widerspruch steht mit der Annahme, daß die Seele schon vor dem Eintritte in den menschlichen Körper existirt habe, während doch die Harmonie erst nach der Lyra und den Saiten entsteht. Ferner ist jede Harmonie abhängig von den Theilen, deren Harmonie sie ist, es giebt also verschiedene Grade der Stimmung je nach den Theilen, aus denen sie besteht; die Seele ist aber durchaus nicht mehr oder weniger das, was sie ist, erleidet also keine quantitativen Unterschiede. Plato hält hier freilich das Wesen der

Seele ganz im Allgemeinen; denn sonst müßte er auch Unterschiede der einzelnen Seelen einräumen. Daß die Seele keine Harmonie sei, zeigt Plato auch so: Man schreibt einer Seele verschiedene Tugenden zu, einer andern Laster; wer nun die Seele als Harmonie definirt, der muß in dieser Harmonie wieder eine andre Harmonie für die Tugend annehmen und gar eine Disharmonie für das Laster, was sich nicht denken läßt. Wenn man ferner zugiebt, daß eine Seele nicht mehr und nicht weniger Seele ist als eine andre, so folgt daraus, wenn man die Seele einer Harmonie gleichsetzt, daß auch nicht eine Seele mehr oder weniger Harmonie sein kann, ja! auch nicht, wenn Tugend Harmonie und Laster Disharmonie ist, eine Seele besser oder schlechter sein kann als die andre: das widerspricht aber dem täglichen Leben. Wenn die Seele eine Harmonie, Schlechtigkeit aber Disharmonie wäre, so könnten überhaupt die Seelen alle nicht an der Schlechtigkeit Theil haben, so müßten sie alle gleich gut sein, weil sie sonst eine disharmonische Harmonie wären. Endlich bemerkt Plato, daß die Seele besonders die verständige, den Körper beherrscht und ihm in unzähligen Fällen widerstrebt; das könnte aber nicht der Fall sein, wenn die Seele eine Harmonie der Körpertheile und also von ihnen abhängig wäre.

Nachdem Plato gezeigt hat, was die Seele ihrem Wesen nach nicht sein kann, ja daß ihr Selbstständigkeit zugeschrieben werden muß, geht er zu einer neuen positiven Bestimmung über das Wesen der Seele fort und kommt zu dem eigentlich metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Er beginnt hierbei von der Untersuchung über die letzte Ursache des Entstehens und Vergehens (95. E.—102. A.) und findet diese allein in der Ideenwelt, in dem An-sich-schönen und guten und andern Begriffen an sich; denn sie seien das Beständige in der Welt, und die andern Dinge werden erst durch die Theilnahme an den Ideen das, was sie sind. So sind z. B. alle schönen Dinge nur darum schön, weil sie an der Idee der Schönheit Theil haben. Nun schließt aber jeder Begriff den ihm entgegengesetzten aus,

wenn auch das Individuum entgegengesetzte Eigenschaften nach einander annehmen und dabei doch dasselbe bleiben kann. Es schließen auch nicht blos die Gegensätze einander aus, z. B. Wärme und Kälte, sondern auch das, was einen solchen einem andern entgegengesetzten Begriff blos in sich enthält, auch das schließt den Begriff von sich aus, der dem in ihm enthaltenen entgegengesetzt ist. So ist z. B. Feuer nicht dasselbe mit Wärme, dem Gegensatze von Kälte, doch widerspricht seinem Wesen die Kälte, können wir uns kein kaltes Feuer denken, weil Feuer immer die Eigenschaft der Wärme in sich schließt. — Dasselbe drückt Plato (Phädon 105. A.) so aus: Auch das, was etwas Entgegengesetztes zu demjenigen bringt, zu dem es hinzutritt, läßt den Gegensatz von dem Hinzugebrachten nicht zu, z. B. die Zahl fünf, in der immer der Begriff der Ungeradheit enthalten ist, schließt die Geradheit, den Gegensatz der Ungeradheit, aus. Nun bringt die Seele in jeden Körper das Leben, das dem Leben Entgegengesetzte ist aber der Tod, also kann die Seele nie den Tod in sich aufnehmen. Was aber den Tod nicht duldet, ist unsterblich, also ist die Seele unsterblich. — Plato bestimmt hier den Begriff der Seele als dasjenige, zu dessen Wesen es gehört zu leben, und nach diesem Begriffe kann sie in keinem Augenblicke als nichtlebend gedacht werden. Ist die Seele aber als nichtlebend nicht zu denken, so kann ihr Dasein mit dem irdischen Dasein eben so wenig anfangen als aufhören. Während Plato im Phädon die Unsterblichkeit der Seele vom Theilhaben der Seele an der Idee des Lebens herleitet, also die Seele nicht mit der Idee des Lebens identificirt, finden wir im Phädrus (245. C. ff.) die Seele gradezu als die ἀρχὴ κινήσεως, das sich Sich-selbst-bewegende und Unentstandene bestimmt. Plato läßt dort den Sokrates über die Natur der göttlichen und menschlichen Seele also sprechen: „Jede Seele ist unsterblich. Denn das Sich-ewig-selbstbewegende ist unsterblich; was aber ein Anderes bewegt und von einem Andern bewegt wird, das hört auf zu leben, sobald die Ursache der Bewegung aufhört. Also nur das Sich-selbst-be-

wegende, weil es nicht von sich selbst läßt, hört niemals auf sich zu bewegen, sondern dieses ist auch für alles Andere, was sich bewegt, Quell und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist unentstanden; denn aus dem Anfange muß Alles entstehen, was entsteht, er selbst aber kann aus nichts Anderm entstehen. Denn wenn der Anfang aus etwas Anderm entstände, so würde er nicht Anfang sein. Wie er aber nun nicht entstanden ist, so muß er auch unvergänglich sein. Denn wenn der Anfang untergegangen wäre, so würde weder er selbst aus etwas Anderm, noch etwas Anderes aus ihm entstehen, wenn aus dem Anfange alles Andre entstehen muß. So ist also das Sich-selbst-bewegende Anfang der Bewegung, das aber kann weder vergehen, noch entstehen, oder der ganze Himmel und die ganze Schöpfung müßten zusammenfallen und stillstehen und könnten nie wieder bewegt werden. Da nun aber gezeigt worden ist, daß das Sich-selbst-bewegende unsterblich ist, wird Niemand anstehen zu sagen, daß eben dieses das Wesen und der Begriff der Seele ist. Denn jeder Körper, der von außen bewegt wird, ist unbeseelt, der sich aber von innen selbst bewegt, ist beseelt, da das die Natur der Seele ist. Wenn sich das aber so verhält, daß das Sich-selbst-bewegende die Seele ist, so möchte die Seele nothwendig unentstanden und unsterblich sein". In diesem Beweise von der Unsterblichkeit erscheint die Seele überhaupt als die über das Gebiet von Entstehen und Vergehen hinausreichende Wesenheit, als Idee des Lebens, als Lebensprincip der Dinge. Wenn aber Plato das Wesen der Seele so ganz im Allgemeinen faßt, so ist klar, daß er von der Unsterblichkeit der Seele so spricht, daß er hierbei nicht an die Unsterblichkeit der einzelnen Persönlichkeit denkt. Es bleibt nämlich in diesem Beweise kein Unterschied mehr zwischen der Idee und der Seele, den er doch im Phädon festhält.

Andererseits müssen wir wieder annehmen, daß Plato sich die Unsterblichkeit als eine persönliche dachte, weil er (Phädon 107. C.) für die Unsterblichkeit auch daraus einen Beweis ableitet, daß der Tod für die Schlechten ein Gewinn

wäre, wenn der Tod eine Trennung von Allem wäre, d. h. durch den Tod nicht blos eine Trennung vom Leibe stattfände, sondern auch die Schlechtigkeit und die Seele zugleich unterginge. Wenn man überhaupt, wie Plato es thut, von einer Vergeltung nach dem Tode spricht, so kann diese doch nur mit einer persönlichen Fortdauer gedacht werden. Freilich spricht Plato über die Zustände nach dem Tode in mythischer Form; aber wenn er (Phädon 114. C.) sagt, daß man Alles anwenden müsse, um in diesem Leben der Tugend und Einsicht theilhaftig zu werden, weil der Preis ein schöner und die Hoffnung eine große sei, so liegt darin eine künftige Belohnung für die erworbene Tugend und Weisheit ausgesprochen. So spricht er auch (107. D.), daß die Seele mit nichts Anderm in den Hades komme, als mit dem, was sie sich durch ihre Erziehung und Nahrung erworben hat, was dem Gestorbenen sogleich im Anfange der Reise dahin von sehr großem Nutzen, oder Schaden sein soll. Durch den Dämon, dem jeder im Leben zugetheilt war, soll jeder Gestorbene an den Ort geführt werden, wo Gericht über die Seelen gehalten wird, worauf sie mit dem bestimmten Führer in den Hades gehen. Dort trifft jeden, was er verdient, und nachdem sie die nöthige Zeit dort geblieben sind, bringt sie ein anderer Führer nach vielen und langen Zeiträumen wieder hierher. Die gute und verständige Seele folgt dem Führer; die aber mit Begierde an dem Körper hängt, läßt sich nur mit Mühe von dem Dämon wegführen. Plato unterscheidet (Phädon 113. D. ff.) viererlei Schicksale nach dem Tode: Leute der gewöhnlichen Rechtschaffenheit kommen in den Acheron und werden dort geläutert durch Strafen für ihr anrecht, wenn sie Unrecht begangen haben, und erhalten für ihre guten Thaten den verdienten Lohn. Diejenigen, welche wegen der Größe der Sünden unheilbar zu sein schienen, stürzt das sie betreffende Geschick in den Tartarus, aus dem sie Niemals herauskommen. Solche, welche zwar heilbare, aber große Sünden begangen haben und das übrige Leben in Reue führten, müssen zwar auch in den Tartarus

geworfen werden; aber wenn sie ein Jahr darin gewesen sind, wirft sie die Woge heraus, die gewöhnlichen Mörder in den Kocytus, die Vater- und Muttermörder in den Pyriphlegethon. Nachdem sie aber an den acherusischen See gekommen sind, schreien und rufen sie, die Einen die, welche sie getödtet haben, die Andern die, welche sie gemißhandelt haben, und bitten und flehen, sie in den See steigen zu lassen und aufzunehmen. Und wenn ihre Bitten erhört worden sind, so steigen sie in den See und sind frei von ihren Leiden; im entgegengesetzten Falle werden sie wieder in den Tartarus gebracht und von dort wieder in die beiden Flüsse und hören nicht eher auf dieses zu leiden, bis sie die erbeten haben, an denen sie gesündigt. Die aber vorzüglich heilig gelebt haben, diese sind von den irdischen Orten wie aus Gefängnissen befreit und kommen in die reine Wohnung über der Erde, welche (110. B.) poetisch beschrieben wird. Von diesen (114. C.) aber leben die, welche sich durch Philosophie hinreichend gereinigt haben, für die folgende Zeit gänzlich ohne Körper und kommen in noch schönere Wohnungen, die sich nicht beschreiben lassen. — Aehnliche Unterschiede finden wir Plato in dem Zustande der Liebenden nach dem Tode machen, so daß wir auch da die Spuren einer Vergeltung nach dem Tode für unser Handeln in diesem Leben erkennen. Wenn nämlich (Phädrus 256. B.) bei den Liebenden der bessere Theil des Sinnes gesiegt und zu ordentlicher Lebensweise und zur Philosophie geführt hat, so leben sie hier glücklich und einträchtig, sich selbst beherrschend und sittsam, den Theil der Seele unterjochend, welchem Schlechtigkeit, den befreiend, welchem Tugend inwohnt; nach dem Tode aber, geflügelt und leicht geworden, haben sie in einem der drei wahrhaft Olympischen Kämpfe gesiegt, im Vergleich mit welchem Siege weder menschliche Besonnenheit, noch göttliche Begeisterung dem Menschen ein größeres Gut gewähren kann. Von der zweiten Klasse der Liebenden heißt es (Phädrus 256. D.): Am Ende gehen sie unbefiedert zwar, doch schon mit dem Triebe sich zu befiedern aus dem Körper,

so daß auch sie nicht geringen Lohn für den Wahnsinn der Liebe davongetragen. Denn in die Finsterniß und den Weg unter die Erde dürfen die nicht gehen, die schon den Himmelsweg begonnen haben; sondern sie dürfen im Lichte leben und glücklich sein, indem sie miteinander gehen und gleichgefiedert werden, wenn sie es einmal werden. (256. E.): Die Vertraulichkeit aber mit dem Nichtliebenden, welche, mit menschlicher Nüchternheit gemischt, auch nur Sterbliches und Sparsames austheilt, erzeugt in der geliebten Seele eine von der Menge als Tugend gelobte Gemeinheit und bewirkt, daß die Seele 9000 Jahre auf der Erde und unter der Erde vernunftlos sich herumtreibt.

Wollen wir im Allgemeinen die Lehre Plato's von der Unsterblichkeit der Seele würdigen, so ist der große Fortschritt, den Plato durch seine Ideenlehre und die Verbindung der Seelenlehre mit ihr gemacht hat, nicht zu verkennen. Durch die Erhebung der Seele in das Reich der Ideen und ihre Unabhängigkeitserklärung von allem Körperlichen hat er ihr selbstständiges Fortbestehen nach dem Tode des Leibes in einem für seine Zeit hohen Grade wahrscheinlich gemacht. Zwingende Beweiskraft haben seine Unsterblichkeitsbeweise freilich nicht; es wären dazu noch andere, auf das Verhältniß der menschlichen Seelen zu Gott tiefer eingehende Untersuchungen erforderlich gewesen. Auch hat Plato die Lehre von einem persönlichen Fortbestehen der Seele nach dem Tode mehr mythisch angedeutet, als philosophisch entwickelt. Wenn wir ihn überhaupt viel Mythisches mit dem Speculativen verbinden sehen, so wollte er wohl seine Unsterblichkeitslehre zugleich durch die Auctorität des Volksglaubens stützen und durch Anknüpfung an diesen seiner Lehre einen bessern Eingang verschaffen. Von dem größten und heilsamsten Einflusse mußte aber seine Unsterblichkeitslehre auf die Sittlichkeit sein, sowie sie überhaupt eine beständige Fortbildung des Geistes dem Menschen zur Pflicht macht und von der größern oder geringern Ausbildung der Seele gleichsam die Grade der Unsterblichkeit oder die Zustände nach dem Tode abhängig sein läßt. Dr. M. Speck.

Ist die h. Schrift die alleinige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu?

(Fortsetzung der Abhandlung im 75. und 77. Hefte.)

III. Artikel.

Die Reihe der neutestamentlichen Bibelsprüche, welche katholischer Seits zur Rechtfertigung der Behauptung geltend gemacht werden, daß neben der schriftlichen auch die mündliche Ueberlieferung als eine Erkenntnißquelle der christlichen Lehre anzusehen sei, haben wir in dem vorigen Artikel mit dem Auftrage des Herrn an die Apostel eröffnet: „Gehet, und unterweiset alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, und lehret sie Alles festhalten, was ich euch aufgetragen habe; und siehe! Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt". Wir haben nachgewiesen, daß diese Aeußerung den mündlichen Unterricht als eine eigentliche Quelle für die Erkenntniß der Lehre Jesu, und zwar als eine bleibende Erkenntnißquelle derselben hinstellt. Wir gehen jetzt zu den hieher gehörigen Aussprüchen der Apostel über.

b) Joh. XX., 30. 31. „Viele andere Zeichen hat Jesus Angesichts seiner Jünger gethan, die nicht aufgeschrieben sind in diesem Buche. Diese (nämlich die in dem Vorhergehenden erzählten) aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus (der versprochene Erlöser) der Sohn Gottes". Hier versichert der Evangelist Johannes allerdings mit ausdrücklichen Worten, daß er nicht Alles aus dem Leben Jesu in seine Darstellung desselben aufgenommen, daß er mithin eine vollständige Aufzeichnung nicht beabsichtigt habe; aber es ist dabei zweierlei nicht aus dem Auge zu lassen. Erstens sagt er, er habe nicht alle von Jesus gethanen Zeichen aufgeschrieben, und zweitens sie seien nicht alle „in diesem Buche", in seinem Evangelium, aufgeschrieben. Was er aber unter den „Zeichen" (σημεῖα)

verstehe, läßt sich nicht nur mit der größten Leichtigkeit, sondern auch mit aller erwünschten Sicherheit ermitteln. Er gebraucht nämlich den Ausdruck σημεῖα ποιεῖν in Beziehung auf Jesus wiederholt in seiner evangelischen Erzählung. So bedient er sich desselben II, 11. von der durch Jesus bewirkten Verwandlung des Wassers in Wein; IV, 54. mit Beziehung auf die von Jesus bewerkstelligte Heilung des abwesenden kranken Sohnes des königlichen Beamten; VI, 14. von der das anwesende Volk in das höchste Staunen und in volle Begeisterung versetzenden Brodvermehrung Jesu; IX, 16. von der bis dahin unerhörten Heilung eines Blindgebornen durch Jesus; XI, 47. und XII, 18. von der Auferweckung des bereits im Grabe ruhenden und von der Verwesung ergriffenen Lazarus durch ein bloßes Wort Jesu. Es springt in die Augen, daß an allen diesen Stellen unter dem Ausdrucke σημεῖον eine eigentliche Wunderthat, ein eigentliches Wunder der Macht zu verstehen sei. Ganz dasselbe gilt von den Stellen II, 23. III, 2. VII, 31. XII, 37., in denen das fragliche Wort nicht mit Beziehung auf ein bestimmtes Einzelwunder, sondern auf die Wunderthaten Jesu überhaupt vorkommt. Demgemäß ist der Ausdruck σημεῖα auch an unserer Stelle von den Wunderthaten des Herrn zu verstehen, wofür auch der Zusammenhang insofern streitet, als diese Stelle sich unmittelbar an die Erzählung von der wunderbaren Erscheinung des auferstandenen Heilandes vor Thomas und den übrigen Jüngern anschließt, und die Wunder Jesu ihn sowohl als den versprochenen Messias — dieser sollte ja nach Jesai XXXV, 45. die Blinden sehend, die Tauben hörend, die Lahmen gehend und die Stummen redend machen — als auch als den Sohn Gottes, als den die lebende und leblose, die vernünftige und die unvernünftige Welt mit unumschränkter Macht beherrschenden Gebieter, als göttlichen Weltschöpfer erkennen lassen. Was also Johannes aus dem Leben Jesu nicht vollständig in seine Aufzeichnungen eingetragen hat, das sind nicht dessen Lehren, sondern dessen Wunderthaten. Unsere Stelle besagt mithin we-

nigstens nicht mit dürren Worten, daß Johannes nicht alle Lehren Jesu aufgeschrieben habe. Wenn sich also dieses Resultat dennoch aus derselben ergeben soll, so muß es auf irgend einem Wege indirekt aus ihr gefolgert werden können. Ich wenigstens sehe indeß einen solchen Weg nicht. Ich weiß nicht, wie ich von der Erklärung des Johannes, er habe bei der Darstellung der von Jesus verrichteten Wunder Vollständigkeit nicht beabsichtigt, in konsequenter und gültiger Weise zu dem Schlusse gelangen soll, er habe auch bei der Aufzeichnung der von Jesus vorgetragenen Lehren Vollständigkeit nicht in Absicht genommen, um so weniger, da eine ganz vollständige Kenntniß der von Jesus gewirkten Wunder für den eigentlichen Zweck Jesu durchaus unnöthig, dahingegen eine vollständige Erkenntniß seiner Lehren für seinen Zweck unumgänglich nothwendig sein kann. Ich finde mithin in unserer Stelle weder direkt noch indirekt die Behauptung ausgesprochen, daß Johannes nicht alle Lehren des Herrn schriftlich verzeichnet habe. Gesetzt aber auch, sie involvirte diese Behauptung, so würde damit nur gesagt sein, daß „dieses Buch“ nämlich das Evangelium des Johannes die Lehre Jesu nicht vollständig enthielte, nicht aber würde daraus folgen, daß sich auch in sämmtlichen Büchern des neuen Testamentes zusammengenommen diese Lehre nicht vollständig verzeichnet fände. Und doch müßte sich diese Folgerung daraus ziehen lassen, wenn die Stelle dem Zwecke, wofür sie angerufen wird, dienen sollte. Die nämlich auf diese Stelle fußen, argumentiren so: Es lag in dem Willen Jesu, daß seine Lehre vollständig und unverkürzt zur Kenntniß aller Menschen gebracht würde. Wenn demzufolge die heilige Schrift die einzige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu sein soll, so muß sie auch zur vollständigen Erkenntniß dieser Lehre zu führen im Stande sein, also dieselbe vollständig enthalten. Nun enthält sie aber nicht die ganze Lehre Jesu. Folglich kann sie auch nach seinem Willen nicht die alleinige Erkenntnißquelle seiner Lehre sein. Dieser Schluß ist in sich vollkommen richtig und unantastbar. Er muß nur in seinen

einzelnen Bestandtheilen bündig bewiesen werden. Zum Behufe dieses Beweises beruft man sich nun auch auf unsere Stelle, aber, wie gesagt, nicht mit glücklichem Erfolge. Denn sie beweist nicht einmal, daß das Evangelium des Johannes die Lehre Jesu nicht vollständig mittheile; und noch weit weniger läßt sie sich zu der Nachweisung gebrauchen, daß alle heiligen Bücher zusammengenommen diese Lehre nicht vollständig enthalten. Wir müssen also Behufs Entscheidung der Frage unserer Abhandlung auf diese Stelle verzichten. Nicht minder müssen wir das auf die ähnlich lautende

c) XXI, 25. „Es gibt aber auch vieles Andere, was Jesus gethan hat; wenn dieses im Einzelnen aufgeschrieben würde, so dürfte nicht einmal die Welt selbst die geschriebenen Bücher fassen". Diese Stelle ist der vorigen allerdings ähnlich, aber keineswegs gleich. Erstens nämlich gibt der Apostel zwar zu erkennen, daß es außer den von ihm aufgeschriebenen Thaten Jesu noch viele andere gebe, daß er mithin nicht sämmtliche Thaten des Herrn in seiner Schrift berührt habe, aber er beschränkt sich auf diese Erklärung nicht; er geht weiter und läßt sehr klar durchblicken, daß es bei dem überaus Vielen, was Jesus gethan, überhaupt schwer sein würde, seine sämmtlichen Thaten im Einzelnen niederzuschreiben. Man könnte daher in dieser Aeußerung, wenn auch nicht einen strengen Beweis, so doch eine verständliche Andeutung finden, daß die Thaten Jesu Christi nicht nur in dem Evangelium des Johannes, sondern überhaupt in der h. Schrift nicht vollständig aufgezählt und beschrieben seien. Zweitens hat diese Stelle das allerdings mit der vorigen gemein, daß sie von dem spricht, was Jesus *gethan* hat; aber während die obige Aeußerung ausdrücklich von den Wunderthaten Jesu handelt, welche die Menschen mit ihren Sinnen wahrnahmen, ist hier *im Allgemeinen* Rede von dem, was er gethan hat. In diesem universalen Sinne aufgefaßt, ist aber der vorliegende Spruch der Beziehung auf die *Lehre* Jesu nichts weniger, als ganz und gar unfähig. Um uns hiervon zu überzeugen, brauchen wir

uns nur das zu vergegenwärtigen, was der Erzählung der Evangelisten zufolge nach dem letzten Ostermahle, welches Jesus mit seinen Jüngern hielt, vorgegangen ist. Er nahm Brod und dann den mit Wein gefüllten Kelch, segnete Beides, brach das Brod und reichte dieses wie den Wein den Jüngern mit den Worten dar: Esset und trinket; denn das ist Mein Leib, Mein Blut. Jeder ohne Ausnahme wird diesen Vorfall zu dem rechnen, was Jesus gethan hat; aber nicht minder werden Alle bekennen, daß in dieser That des Herrn eine sehr bedeutungsvolle Lehre ausgesprochen sei. Wenn demnach die Thaten des Herrn in der heil. Schrift nicht vollständig verzeichnet stehen, dann ist es sehr wohl möglich, daß sie auch nicht alle seine Lehren enthält, nämlich alle diejenigen nicht, welche in die nicht aufgeschriebenen Thaten gleichsam eingeschlossen sind. Ich sage absichtlich: dieses ist sehr wohl möglich. Mehr glaube ich nämlich mit Grunde nicht behaupten zu dürfen. Denn wenn wir auch einräumen müssen, daß es unter den aus der heil. Schrift uns bekannten Thaten Jesu solche gibt, welche Lehren in sich schließen, so sind wir darum nicht auch zu dem weitern Zugeständnisse genöthigt und somit berechtigt, daß auch unter den in der heil. Schrift nicht vermerkten Thaten solche vorkommen, welche Lehren involviren. Möglich, wahrscheinlich mag das immerhin sein, für gewiß können wir es nicht ausgeben.

Was haben wir nun bis jetzt erkannt? Im allergünstigsten Falle ist in unserer Stelle nur die Andeutung enthalten, daß die Thaten Jesu nicht alle in der ganzen heil. Schrift vermerkt stehen. Aber auch zugegeben, daß sich dieses bündig aus ihr nachweisen lasse, so würde dadurch der Schluß auf die gleichfalls unvollständige Aufzeichnung der Lehren Jesu noch keineswegs gerechtfertigt erscheinen. Weder nämlich läßt sich mit Gewißheit darthun, daß die nicht in der heil. Schrift stehenden Thaten solche seien, welche Lehren includiren, noch kann daraus, daß die Thaten nicht vollständig aufgezeichnet sind, gültig gefolgert werden, daß

auch die Lehren nicht vollständig in der heil. Schrift mitgetheilt sind. Wir können somit für die Beantwortung unserer eigentlichen Frage aus der vorliegenden Stelle ein entscheidendes Moment nicht hernehmen. Wir können das um so weniger, als sich unsere obige allgemeine Auffassung der Worte „es gibt noch vieles Andere, was Jesus gethan hat" als die einzig richtige nicht beweisen läßt. Es ist vollkommen zulässig, zur Erklärung dieser unbestimmten Aeußerung auf die vorerwähnte ganz bestimmte Parallelstelle zurückzugehen und sie in dem nämlichen beschränkten Sinne zu nehmen, wie diese. Endlich können wir auch folgende Bemerkung nicht zurückhalten, die sich uns in Ansehung des vorliegenden Schrifttextes noch aufdrängt. Wie bereits gesagt, ist darin jedenfalls die Andeutung gelegen, daß es bei der großen Vielheit der Thaten des göttlichen Herrn schwer sein würde, sie sammt und sonders aufzuzeichnen. Wer also den Worten des Evangelisten die beschränktere Beziehung auf die Thaten Jesu nicht belassen, sondern ihr zugleich die weitere auf seine Lehren geben wollte, der müßte in ihnen auch angedeutet finden, daß es schwer sei, diese Lehren in ihrer Gesammtheit schriftlich aufzuzeichnen. Wenn es nun aber schwer ist, die ganze Lehre Jesu niederzuschreiben, dann muß sofort auch die Schwierigkeit einer vollständigen mündlichen Verkündigung dieser Lehre zugestanden werden. Diese Folgerung dürfen wir aber in Anbetracht des Befehles des Herrn an die Apostel „alle Völker Alles halten zu lehren" nimmermehr zugeben. Wir müssen mithin auch den Vordersatz, der diese Folgerung mit Nothwendigkeit aus sich hervorgibt, verwerfen und dürfen ihn keineswegs vom Apostel Johannes behauptet glauben.

d) Luk. 24, 27. „Jesus fing an von Moses und allen Propheten, und erklärte ihnen (den nach Emmaus reisenden Jüngern), was in allen Schriften von Ihm geschrieben steht". Hier — so sagen mehre katholische Schriftsteller — lesen wir mit ausdrücklichen Worten, daß Jesus die alttestament-

lichen Weissagungen vom Messias erklärt habe. Nun werden aber diese Erklärungen nirgendwo in den neutestamentlichen Büchern mitgetheilt. Woraus folgt, daß die Lehre Jesu nicht vollständig in der Schrift des neuen Bundes zu lesen ist. Diese Beweisführung ist über Gegenbemerkungen, die ihr Gewicht und ihre Bedeutung zu schwächen und in hohem Grade zu verringern geeignet sind, nichts weniger als erhaben. Es läßt sich gegen dieselbe erinnern, erstens daß ja sehr viele messianische Weissagungen des alten Testamentes in den Schriften des neuen Bundes wirklich ihre Beziehung, Deutung und Erklärung gefunden haben. Kann es nun bei der ganz außerordentlichen Menge von alttestamentlichen Weissagungen, denen wir im neuen Testamente begegnen und die wir hier gedeutet finden, nicht sehr wohl der Fall sein, daß die den beiden Jüngern vom Heilande erklärten unter ihnen enthalten sind? Wer wollte den Beweis liefern, daß dem nicht so sei? Und doch müßte diesen Beweis liefern, wer mit Strenge darthun wollte, daß diejenigen messianischen Weissagungen des alten Bundes, welche der auferstandene Heiland den nach Emmaus reisenden Jüngern gedeutet, in den Schriften des neuen Bundes nicht erklärt seien. Zweitens aber ist gegen jene Beweisführung zu bemerken, daß noch gefragt werden kann, ob die Erklärung einer einzelnen messianischen Weissagung des alten Testamentes im strengen Sinne des Wortes als ein integrirender Bestandtheil der Lehre Jesu anzusehen sei. Das leidet freilich nicht den geringsten Zweifel, daß es zur christlichen Lehre gehöre, daß das alte Testament messianische Weissagungen enthalte. Aber etwas Anderes ist es, ob nun auch alle einzelnen Erklärungen derartiger Weissagungen, welche (Erklärungen) von Jesus gegeben worden, zu seiner eigentlichen Lehre zu rechnen seien. Ich will diese Frage nicht verneinen, aber ich wage auch nicht, sie zu bejahen, weil ich die Nothwendigkeit der Bejahung nicht auf haltbare Gründe zurückführen kann. Es kommt mir etwas bedenklich vor, die Erkenntniß und Verkündigung der Lehre Jesu erst

dann für eine vollständige erklären zu wollen, wenn keine einzige messianische Weissagung des alten Bundes fehlt und zurückbleibt, die Jesus seinen Jüngern gedeutet hat. Wenn es also auch feststände, daß die eine oder andere dieser von Jesus erklärten Weissagungen sich in den Büchern des neuen Testamentes nicht vorfände, so dürfte es doch noch fraglich sein, ob darum die christliche Lehre als unvollständig niedergeschrieben angesehen werden könnte. Dem sei jedoch wie ihm wolle, so viel geht aus dem Gesagten mit Gewißheit hervor, daß die gegenwärtige Stelle nicht geeignet ist, um die förmliche Entscheidung unserer Hauptfrage auf dieselbe zu gründen. Aber noch weit weniger ist dazu geeignet die Stelle

e) Apg. I, 3. „Den Aposteln hat Jesus auch nach Seinem Leiden Sich dargethan als lebend durch mancherlei Erweise, da Er vierzig Tage hindurch ihnen erschien und sprach vom Reiche Gottes". Ich habe kaum meinen Augen getraut, als ich in einem Werke der neuesten Zeit zu dieser Stelle die Bemerkung gemacht fand, der Inhalt der Unterredungen des auferstandenen Heilandes mit seinen Jüngern über das Reich Gottes sei „nirgendwo in den neutestamentlichen Schriften mitgetheilt". Erzählt denn nicht der Evangelist Matthäus (XXVIII, 18—20.) von dem auferstandenen Heilande, er habe zu den Aposteln gesagt, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben sei, habe ihnen den Auftrag ertheilt, alle Völker in seine ganze Lehre einzuführen und sie auf den Namen des dreieinigen Gottes zu taufen, und habe sie seines alltäglichen Beistandes bis an das Ende der Welt versichert? Oder gehört alles dies vielleicht nicht zu den Unterredungen „über das Reich Gottes"?!! Und wenn Marcus (XVI, 15—18.) das Nämliche erzählt und hinzufügt, der Heiland habe gesagt, die an Ihn Glaubenden würden mehre wunderthätige Zeichen begleiten, sie würden z. B. Teufel austreiben, neue Sprachen reden u. s. w., ist das dann nicht ein neuer Beweis wider die unglaubliche Behauptung, „der Inhalt der Unterredungen über das Reich Gottes sei in den neutestamentlichen Schriften

nirgendwo mitgetheilt"? Um indeß das Leichtfertige und Abgeschmackte dieser Behauptung in seinem ganzen Umfange einzusehen, muß man noch hinzunehmen, theils daß Lukas in seinem Evangelium (XXIV, 13—49.) berichtet, der auferstandene Heiland habe seinen Jüngern das Verständniß der Schriften des alten Testamentes eröffnet, habe ihnen sein Leiden und seine Auferstehung am dritten Tage als nothwendig dargestellt, habe ihnen erklärt, daß in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern gepredigt werden müsse, habe ihnen die Verheißung des heil. Geistes wiederholt und sie angewiesen, in Jerusalem zu bleiben, bis sie mit der Kraft aus der Höhe angethan seien, theils aber und besonders daß Johannes in seinem Evangelium (XX. XXI.) erzählt, wie Jesus nach seiner Auferstehung den Aposteln die Gewalt der Sünden-vergebung und behaltung verliehen und dem Petrus den Auftrag ertheilt habe, die Lämmer und die Schafe seiner Heerde zu weiden. Bei diesem Sachverhalte sollte man es kaum für möglich halten, daß ein Schriftsteller und Gelehrter die Behauptung aufstellte, „der Inhalt der Unterredungen", welche der Heiland nach seiner Auferstehung mit seinen Jüngern über das Reich Gottes gehalten, „sei nirgendwo in den neutestamentlichen Schriften mitgetheilt". Das freilich ist eine ganz andere Frage, ob der Inhalt jener Unterredungen in diesen Schriften vollständig mitgetheilt sei. Das will ich nicht von ferne behaupten, muß aber auch bekennen, daß ich mich außer Stande sehe, das Gegentheil zu beweisen. Und auf das Beweisen kommt es hier einzig an.

f) 2. Joh. 12. „Vieles hätte ich euch zu schreiben, aber ich wollte es nicht mit Papier und Dinte; denn ich hoffe zu euch zu kommen, und von Mund zu Mund zu reden, auf daß eure Freude vollkommen sei". Wenn wir bedenken, in welchem Zusammenhange diese Worte vorkommen, daß sie nämlich unmittelbar auf eine Mittheilung dogmatisch-moralischer Lehren folgen, dann können wir der Annahme nicht

ausweichen, daß der Apostel Johannes hier andere derartige Lehren seinem mündlichen Unterrichte vorbehalten hat. Und so sind diese Worte ein Beweis, daß wenigstens zur Zeit der Apostel der mündliche Unterricht als eine Quelle für die Erkenntniß der christlichen Lehre betrachtet wurde. Aehnliches gilt von den Worten des Apostels Paulus

g) 1. Cor. XI, 34: „Das Uebrige werde ich ordnen, wenn ich komme". Mit dieser Bemerkung beschließt der Apostel seinen Unterricht über das innere Wesen der heiligen Abendmahlsspeise und über die Art und Weise sie würdig zu genießen. Sie deutet folglich darauf hin, daß er über andere christliche Lehren mündlich zu ihnen sprechen wolle, woraus sich dann dieselbe Schlußfolgerung ergiebt, wie oben. Dabei kann und will ich jedoch nicht verschweigen, wie ich sehr wohl erkenne, daß die Haltung jener pauliniſchen Bemerkung eine etwas unbestimmte ist. Die Vermuthung mag ihre volle Berechtigung haben, daß die Worte „das Uebrige" auf anderweitige christlichen Lehren hindeuten, der Beweis dafür ist schwerlich zu erbringen. Darum können wir dieser Stelle in der schwebenden Streitfrage ein besonderes Gewicht nicht beilegen. Mehr Bedeutung hat die eben besprochene Johanneische Aeußerung. Von ihr ist es bei aufmerksamer und unbefangener Betrachtung des Contextes vernünftiger Weise durchaus nicht zu bezweifeln, daß sie in dem Ausdruck „Vieles" auf andere Lehren des Christenthums hinweist. Nöthig haben wir indeß für den angegebenen Zweck auch diese Aeußerung nicht. Denn was sie nur erschließen läßt, wenn gleich in gültiger Weise, das besagen andere neutestamentliche Stellen mit ausdrücklichen Worten, nämlich:

h) 2. Thess. II, 14. „So stehet denn fest, Brüder, und haltet die Ueberlieferungen (die überlieferten Lehren) fest, die ihr gelehrt worden seid (die ihr gelernt habt), sei es durch unser Wort oder durch unsern Brief". Hier stellt der Apostel seinen mündlichen Unterricht seiner brieflichen Belehrung vollkommen gleich, und zwar erwähnt er desselben auf der ersten Stelle. Er will, daß die Christen von Thes-

salonich die Lehren, die seine mündlichen Vorträge zu ihrer Kenntniß gebracht haben, sich nicht minder tief einprägen und nicht weniger unerschütterlich festhalten, als diejenigen, die sie aus seinem Briefe geschöpft haben. Er spricht es sonach klar aus, daß zu seiner Zeit der mündliche Unterricht eben so sehr eine Erkenntnißquelle der Lehre Jesu war, als briefliche Mittheilungen. Dem mündlichen Unterrichte als solcher Erkenntnißquelle redet ferner sehr deutlich das Wort die Stelle

i) 2. Tim. II, 2: „Was du von mir gehört hast unter (vor) vielen Zeugen, das vertraue zuverlässigen Menschen an, die im Stande sein werden, auch Andere zu lehren". Daß das, was Timotheus von Paulus gehört hat, was er zuverlässigen Menschen anvertrauen und diese wieder Andere lehren sollen, die Lehre Jesu Christi sei, unterliegt nach dem ganzen Zusammenhange nicht dem leisesten Zweifel. Demgemäß hat also Timotheus die christliche Lehre von Paulus gehört, und zwar vor vielen Zeugen gehört; dieser hat sie ihm folglich mündlich vorgetragen. Der mündliche Unterricht war demnach in der apostolischen Zeit eine Erkenntnißquelle der Lehren des Christenthums; vergl. I, 13: „Halte fest die Gestalt der gesunden Lehren (Worte), die du von mir gehört hast". Eine solche Erkenntnißquelle soll er aber auch späterhin sein. Der Apostel weiset ja den Timotheus an, die aus seinen öffentlichen mündlichen Vorträgen erkannte Lehre andern zuverlässigen Menschen zu übergeben, welche sie wieder zur Kenntniß Anderer bringen sollen. Und zwar soll Timotheus und sollen diese Andern die weitere Verbreitung der christlichen Lehre durch mündlichen Unterricht besorgen. Da nämlich der Apostel dem Timotheus gegenüber nur von dem mündlichen Unterrichte spricht, den er ihm vor vielen Zeugen ertheilt, und nicht auch von dem Briefe, den er ihm bereits geschrieben hatte, da er mithin bei sich selbst als christlichem Lehrer nur an seinen mündlichen Unterricht denkt, so ist es über allen Zweifel gewiß, daß er auch da, wo er den Timotheus und

Andere zur Verkündigung der christlichen Lehre auffordert, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich an Verbreitung dieser Lehre durch mündlichen Unterricht dachte, zum allermindesten mit an mündliche Belehrung dachte; vgl. IV, 2: „Rufe das Wort aus (verkündige es durch lautes Rufen), stelle dich hin — gelegen oder ungelegen — und überführe, weise zurecht, ermahne mit aller Langmuth und Belehrung". Es leuchtet sonach ein, daß, wie oben gesagt, nach dem Willen und der gemessenen Vorschrift des Apostels Paulus die mündlichen Unterweisungen in der Lehre Jesu Christi als Erkenntnißquelle derselben fortbestehen sollten. Ich sage: als Erkenntnißquelle derselben. Was nämlich der mündliche Unterricht des Weltapostels für den Timotheus gewesen war — eine Erkenntnißquelle der Lehre Jesu — das sollten die mündlichen Vorträge des Timotheus für andere zuverlässige Menschen und die Vorträge dieser wieder für Andere sein.

Die vorstehend angeführten und näher erwogenen Aeußerungen des neuen Testamentes sind wenigstens die bedeutendsten und vorzüglichsten, welche von den katholischen Lehrern zur Erhärtung der Behauptung angeführt werden, daß die apostolischen Schriften der mündlichen Ueberlieferung als mit ihnen gleichberechtigtem Erkenntnißprincip der Lehre Jesu laut das Wort redeten, sich also keineswegs als alleinige Erkenntnißquelle derselben betrachtet wissen wollten. Wir können daher unsere Betrachtung neutestamentlicher Aussprüche für die Behauptung der Katholiken, daß die heil. Schrift nicht die alleinige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu sei, jetzt beschließen, und haben nur noch das Ergebniß dieser unserer Betrachtung in Kürze zusammenzustellen. Dasselbe geht aber dahin, daß nach einzelnen Stellen der neutestamentlichen Schriften 1) Jesus den mündlichen Unterricht für eine bis an das Ende der Welt fortbestehende eigentliche Erkenntnißquelle seiner Lehre erklärt hat, 2) Johannes und Paulus den mündlichen Unterricht

für ihre Zeit als eine solche Erkenntnißquelle angesehen haben, und 3) Paulus den mündlichen Unterricht als solche Erkenntnißquelle fortgesetzt wissen wollte. Demgemäß stehen die Schriften des neuen Testamentes mit ihrer göttlichen Auctorität in der vorliegenden Streitfrage ganz entschieden auf Seiten der Katholiken.

Historisch-praktische Erörterung der Frage, an welchen Tagen die Exequial-Messe stattfinden könne. Zur Berichtigung irriger Auffassung.

Es war von Alters her in der christlichen Kirche Gebrauch, daß die Leichen der Verstorbenen vor ihrem Begräbnisse in der Kirche beigesetzt wurden. Es gibt sogar Concilien, welche bestimmen, daß die Leichen nicht über Nacht in den Häusern bleiben, sondern zur Kirche gebracht werden sollten. Während der Beisetzung wurden dann Gebete für den Verstorbenen verrichtet, rücksichtlich Vigilien gehalten und das h. Meßopfer für denselben dargebracht. Das römische Ritual möchte diesen Gebrauch, vor dem Begräbnisse in Gegenwart der Leiche die heil. Messe für den Verstorbenen feierlich darzubringen, aufrecht erhalten haben und erklärt sich darüber folgender Maßen: „Quod antiquissimi est instituti, illud, quantum fieri poterit, retineatur, ut Missa praesente corpore defuncti pro eo celebretur, antequam sepulturae tradatur". Demnach mußte es denn auch für zweckmäßig erachtet werden, diese bei Anwesenheit der Leiche zu haltenden feierlichen Messen besonders zu privilegiren. Es war jedoch von alten Zeiten her in der Kirche herkömmlich, daß man bei einem einfallenden Begräbnisse solche Messen neben der Tages- oder Festmesse zu halten pflegte, und man rechnete eine stattfindende Beerdigung zu den Fällen, wo man einen für sich alleinstehenden Priester für befugt hielt, des Tages zwei

Messen zu halten, die eine vom Feste, die andere für den Verstorbenen. Selbst an Sonn- und Feiertagen ward diese zweite Messe für einen verstorbenen Mitbruder gehalten und nicht leicht galt ein Fest für zu hoch, daß man die Exequial-Messe als eine Störung der Feierlichkeit angesehen hätte. Zum Theil findet dies darin seine Erklärung, daß man in älterer Zeit gewohnt war, die Verstorbenen möglichst bald, in der Regel schon anderu Tages zu beerdigen und man es einem Gläubigen schuldig zu sein glaubte, ihn durch die Beisetzung in der Kirche und die Darbringung des heil. Meßopfers zu ehren. Denn hiedurch ward er als Gläubiger anerkannt, worauf man, so lange das kirliche Bußwesen im Flor war, ein großes Gewicht legte, um so mehr, da die Pönitenten nur in der ihnen zukommenden Station und nicht am Orte der Gläubigen in der Kirche beigesetzt werden durften. Es lag aber auch darin ein Grund, die Gläubigen in der Kirche beizusetzen, und sie auf diese Weise zu ehren, weil die Begräbnißstätten, namentlich im römischen Reiche in Folge der hierüber stattfindenden Gesetzgebung, von der Kirche weit entlegen zu sein pflegten. Selbst aber auch noch in späterer Zeit geschah es sehr häufig, daß das Begräbniß nicht in der Kirche oder auf dem Kirchhofe der Pfarre, sondern in einer andern Kirche und namentlich in Kloster-Kirchen geschah, wo dann in der Pfarrkirche bloß die Beisetzung statt fand und die Messe gehalten wurde, das Begräbniß selbst aber von dem Vorsteher derjenigen Kirche vollzogen wurde, wo das Begräbniß statt fand.

Im Anschlusse an die besagte Gewohnheit in der ältern Kirche bestimmt das römische Ritual, daß in Gegenwart der Leiche die Exequial-Messe selbst an Festtagen gehalten werden könne, nur dürfe die Conventual-Messe (versteht sich also auch die Parochial-Messe) und das canonische Stundengebet nicht ausbleiben, und dürfe auch die große Feierlichkeit dieses Tages dem nicht entgegenstehen. Wörtlich lautet diese Bestimmung also: „Si quis die festo sit sepeliendus, Missa propria pro defunctis praesente corpore

celebrari poterit; dum tamen conventualis Missa, et officia divina non impediantur, magnaque diei celebritas non obstet". Durch diese Bestimmung soll die Beibehaltung der alten Gewohnheit, die Leichen in der Kirche beizusetzen und in Gegenwart derselben feierlich das Meßopfer für die Verstorbenen darzubringen, geschützt und begünstigt werden. Sie läßt jedoch unentschieden, in welchen besondern Fällen oder an welchen Festtagen eine solche Begräbnißmesse in die Feierlichkeit des Tages störend eingreifen würde. Aber schon vor Herausgabe des römischen Rituals durch Paul V. (im Jahre 1614) hatte die congregatio Rituum über diesen Punkt Bestimmungen erlassen, unter andern eine solche unterm 23. Mai 1603, worin gesagt wird, daß insepulto corpore die Messe in Dominis et festis gehalten werden könne. Ohne Zweifel sollten hier unter Festen nur solche verstanden werden, die in Ansehung der Feier den Sonntagen gleich stehen, so daß darunter die Haupt-Feste, die mit großer Feierlichkeit begangen werden, nicht befaßt sind. Es wird dies aber auch ausdrücklich erklärt durch ein Dekret der S. R. C. vom 23. Juni 1607, worin es heißt: Defunctorum Missae non sunt cantandae nec celebrandae diebus solemnibus. Aber auch diese Entscheidung war noch nicht bestimmt genug, weil immer noch gefragt werden konnte, welche Tage zu den solemnen zu rechnen seien. Eine genauere Aufklärung hierüber gibt aber folgendes Dekret der S. R. C. vom 2. Juli 1689 also lautend: In duplicibus primae classis, etiam praesente corpore, non potest cantari Missa defunctorum. Hienach ist also die Exequial-Messe, mag auch die Leiche zugegen sein, in duplicibus primae classis nicht zulässig. Aber jetzt entstand die Frage, ob alle festa duplicia primae classis die Exequial-Messe ausschlössen oder ob dies bloß die duplicia primae classis Solemniora thäten. Man faßte nämlich ins Auge, daß das Ritual die magna diei celebritas als Hinderniß annehme und daß die früheren Dekrete der Congregatio dasselbe in der Solemnität begründet sein lassen. Und so neigten sich die Ansichten ziemlich allgemein dahin, daß eine Exequial-

Messe in Gegenwart der Leiche nur an den Haupt-Festen des Kirchenjahres verboten sei. Für ganz ausgemacht galt indessen die Sache noch nicht und selbst noch Benedictus XIV. hält es für rathsam, diese Controverse der congregatio Rituum zur Entscheidung vozulegen. So viel wir wissen, ist dies jedoch nicht geschehen. Es erschienen aber bald andere Entscheidungen, die dieser Auffassung günstig waren. Unter andern ein Dekret vom 2. Sept. 1741 folgenden Inhaltes: Cum iuxta Rubricas Ritualis Romani absque missa, quantum fieri potest, defunctorum corpora non sunt sepelienda, poterit praesente in ecclesia cadavere, unica Missa solemnis de Requiem celebrari feria secunda paschae aut pentecostes. Haec tamen Missa non decantabitur in duplici primae classis, etiam non festivo de praecepto, si corpus praesens in ecclesia non fuerit, aut si fuerit pridie sepultum. Aus diesem Dekrete folgerte man, daß, wenn selbst an zweien oder vielmehr an vier Tagen (denn was vom Oster- und Pfingstmontage gesagt wird, gilt um so mehr vom Oster- und Pfingstdienstage), die den Rang eines Festes primae classis haben und Feiertage de praeccpto sind, die Exequial-Messe praesente funere gehalten werden dürfe, dies um so mehr bei festis primae classis, die keine Feiertage de praecepto sind, geschehen könne. Zur Unterstützung dieser Argumentation berief man sich ferner auf den ausdrücklich benannten Zweck, der durch diese Concession erreicht werden sollte, insbesondere aber auf den zweiten Theil des Dekretes anfangend mit den Worten: Haec tamen Missa. Denn wenn darin gesagt wird, daß absente corpore in festis primae classis, selbst wenn sie keine Feiertage de praecepto sind, die Exequial-Messe nicht statthaft sei, so ist damit zu verstehen gegeben, daß an diesen Tagen die Exequial-Messe praesente corpore gehalten werden dürfe. Vergl. Cavalieri 3. Band. S. 18—20[1]). Nicht

1) Bei Talu hat das vorgenannte Dekret (sub n. 1101) im letzten Theile einen andern Text. Daselbst heißt es: Haec autem Missa decantabitur in duplici primae classis, haud festivo, si cor-

lange nachher gelangte an die Congregation die Anfrage: Utrum in maiori Hebdomada, excepto triduo ante pascha et biduo post,[2]) et infra octavam paschae et pentecostes ac etiam in festis duplicibus primae classis, non tamen celebribus possit cantari Missa de Requiem in sepultura cadaveris. Die Anfrage setzt voraus, daß unter den festa primae classis ein Unterschied sei und einige derselben maiora oder solemniora seien, die hier wie im Ritual celebria genannt werden. Ohne Zweifel sind damit die höchsten Feste des Jahres gemeint, wobei selbstredend vorausgesetzt wird, daß sie gebotene Feiertage seien. Die Antwort der Congregatio vom 29. Januar 1742 fiel bejahend aus und damit war erklärt, daß praesente funere, wenigstens an den Festen erster Klasse, die nicht auch gebotene Feiertage sind, die Begräbnißmesse statthaft sei. In diesem Sinne sprach sich auch die Congregatio aus in einem Dekrete vom 27. März 1779. Es ward gefragt: An in festo S. Clarae, quae apud Franciscanos celebratur sub. rit. dupl. 1. class., cantari possit Missa de Requiem praesente corpore? die Antwort lautete: Affirmative, excepta tantum ecclesia titulari ubi celebratur festum S. Clarae. Doch ward der Congregation Gelegenheit gegeben, sich hierüber unter'm 3. April 1808 noch genauer auszusprechen. Es ward nämlich (von Com-

---

pus praesens fuerit, aut pridie sepultum. Wenn dies der authentische Text wäre, so würde das Dekret ausdrücklich besagen, daß in festis primae classis, die keine gebotene Feiertage sind, die Exequial-Messe praesente corpore gehalten werden dürfe. Indessen scheint mir hier der Text in Gemäßheit jener Argumentation modificirt worden zu sein, und glaube ich dem nach Cavalieri und Gardellini citirten Text um innerer und äußerer Gründe willen den Vorzug geben zu müssen, obwohl es mir nicht unwahrscheinlich vorkommen will, daß man bei einem später anzuführenden Dekrete den Talu'schen Text vor Augen gehabt haben möge.

2) Den Fragestellern (Discalceater-Carmeliten der Provinz Polen) war vermuthlich das vorhin erwähnte Dekret vom 2. Sept. 1741 unbekannt geblieben.

postella aus) bei ihr angefragt, ob die Begräbnißmesse in Gegenwart der Leiche auch gehalten werden könne an den Festen erster Klasse, die zwar keine Feiertage (festivi de praecepto) seien, aber doch mit großem äußern Gepränge gehalten würden. Die Entscheidung der Congregation lautete affirmativ. Da aber der Hauptfrage die andere: Et quatenus festivi sint de praecepto, hinzugefügt war, so setzt die Congregation im Anschlusse an das Dekret vom 27. März 1779 dem affirmative bei: dummodo non sit titularis, ohne es nöthig zu finden, über die Haupt-Feste des Jahres, die auch festivi de praecepto sind und in Rücksicht der Solemnität dem Titular-Feste gleich oder höher stehen, etwas zu bemerken. Die Frage bezog sich aber auch noch auf einen zweiten Punkt, nämlich: Ob die Exequial-Messe praesente funere gehalten werden könne in festis secundae classis, die, obwohl sie keine gebotenen Feiertage seien, doch so feierlich und mit demselben Apparate wie die festa primae classis gehalten würden. Hierauf antwortete die Congregation ebenfalls: affirmative.

Hiernach steht es denn fest, daß praesente funere die Exequial-Messe an allen Festtagen, selbst an denen, die primae classis sind, gehalten werden kann, es sei denn, daß dieselben gebotene Feiertage sind. Aber auch unter den gebotenen Feiertagen, die primae classis sind, machen noch die beiden Tage nach Ostern und Pfingsten eine Ausnahme. Festa duplicia secundae classis und duplicia maiora, mögen sie auch gebotene Feiertage sein und sehr feierlich begangen werden, gestatten immer die Abhaltung der Begräbnißmesse, wofern nur die Leiche zugegen ist. Hinsichtlich derjenigen Tage, welche den General-Rubriken zufolge jedes Fest, auch primae classis, ausschließen, war man zur Zeit nicht ganz gewiß, ob die Exequial-Messe praesente funere an denselben statt finden dürfe oder nicht. Namentlich waren es die, Art. VI. der General-Rubriken, genannten Sonntage primae classis, in Ansehung deren man Zweifel hatte. Indessen entschied man sich durchgängig dafür, daß an diesen Tagen

die Exequial-Messe praesente funere gehalten werden dürfe, und zwar vorzüglich auf den Grund hin, daß, wenn diese Tage auch kein Fest, selbst nicht einmal primae classis zulassen, sie doch nicht eigentliche festa primae classis seien und diesen Festen in Ansehung des Ritus und, was sehr zu beachten sei, in Ansehung der Solemnität nicht gleich ständen. Hier handelte es sich aber grade darum ob die Bestimmungen der Congregatio, denen zufolge die solemne gefeierten festa primae classis eine Ausnahme bilden, auf die bezeichneten Sonntage Anwendung fänden; denn im Allgemeinen ließen die Sonntage die Exequial-Messe unter Beisetzung der Leiche zu. Um dieser Gründe willen ist denn unter den Rubricisten die Ansicht herrschend geworden, die erwähnten Sonntage, der erste Sonntag im Advent, der erste in der Fastenzeit, Dominica passionis, palmarum, in albis seien nicht unter die Tage zu zählen, die eine Exequial-Messe, wenn die Leiche gegenwärtig ist, verbieten. Man vergl. Romsée part. I. art. V. n. II. In jüngerer Zeit ist dieser Punkt aber auch von der Congregatio authoritativ entschieden worden. Es ward ihr die Frage vorgelegt: „An Dominica palmarum, quum sit primae classis, possit celebrari Missa defunctorum praesente cadavere“. In einem Dekrete vom 23 Sept. 1837 entschied sie bejahend. Was aber vom Palm-Sonntage gilt, das gilt auch von den übrigen Dominicis primae classis.

Der oben erwähnte Zweifel über die Zulässigkeit der Exequial-Messe an den Tagen, welche ein festum primae classis ausschließen, ist auf die hieher gehörigen Ferien nicht ausgedehnt worden, ohne Zweifel aus dem Grunde, weil man einsah, daß hier die Begräbnißmesse die Feier des Tages nicht störe. Es gibt aber drei Ferial-Tage, an welchen jede Begräbnißmesse, auch praesente corpore positiv untersagt worden ist; es sind dies die 3 letzten Tage in der Charwoche, und zwar zufolge Bestimmung der Congregation vom 11. August 1736. Bei einem Rückblick auf die vorhergegangene Erörterung ergiebt sich also, daß die Exequial-

Messe unter Beisetzung der Leiche in der Kirche an allen Tagen gehalten werden kann mit Ausnahme der festa primae classis, die zugleich gebotene Feiertage sind, und der drei letzten Tage in der Charwoche; zu dieser Ausnahme ist jedoch nicht zu rechnen der zweite und dritte Tag von dem Oster- und Pfingstfeste. Es bleibt aber dieses bestehen, daß wenn an irgend einem Sonn- oder Feiertage eine solche Messe für einen Verstorbenen gehalten werden soll, der öffentliche Gottesdienst nicht gestört und die Conventual- rücksichtlich Parochial-Messe nicht ausbleiben darf; woraus denn folgt, daß ein Pfarrer, der für sich allein steht, an Sonn- und Feiertagen nie eine Begräbnißmesse halten kann, wie dies auch in einem Dekrete der Congregation vom 26. Jan. 1791 ausgesprochen worden ist.

Wir kommen jetzt zu einem Punkte, der für die Praxis von besonderer Wichtigkeit ist. So sehr nämlich auch gewünscht werden mag, daß die Exequial-Messe unter Beisetzung der Leiche abgehalten werde, so läßt sich dies doch nicht immer gut in Ausführung bringen. Es bestehen selbst in den verschiedenen Staaten besondere polizeiliche Verordnungen, welche dies direkt oder indirekt verhindern. Daher entsteht die Frage, an welchen Tagen die Exequial-Messe zulässig sei, wenn die Leiche in der Kirche nicht beigesetzt ist? Von vornherein schon läßt sich vermuthen, daß auch diese Messen, namentlich wenn der Beisetzung der Leiche unüberwindliche Hindernisse entgegen stehen, besonders begünstigt sein mögen, zumal da es sich bei diesen Messen nicht allein um die Erweisung einer kirchlichen Ehre handelt, sondern dem Verstorbenen auch durch die Fürbitte der Kirche und das heil. Opfer zu Hülfe gekommen werden soll und uns gerecht erscheinen muß, daß dies so bald als möglich geschehe, wie dies denn auch durch ein Dekret der Congregation vom 27. März 1779 anerkannt worden ist. Als diejenigen Tage, an welchen eine solche Messe, wo die Leiche nicht zugegen ist, unstatthaft sei, pflegen in den rubricistischen Handbüchern bezeichnet zu werden die Sonntage, die Feste primae und se-

cundae classis, mögen sie gebotene Feiertage sein oder nicht, ferner die duplicia maiora, die als Feiertage bestehen,[3]) der Aschermittwoch, alle Tage der Charwoche, die Vigilien vor Weihnachten und Pfingsten, die Tage innerhalb der Oktaven von Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Pfingsten und Frohnleichnahm. An allen hier nicht genannten Tagen wäre denn die besagte Messe zulässig. Wir halten jedoch dafür, daß diese Angabe nicht vollkommen richtig sei und daß es Fälle gebe, wo auch, wenigstens an mehreren der genannten Tage eine feierliche Seelenmesse de die obitus absente funere gehalten werden kann. Weil aber das rechte Sachverhältniß Wenigen gehörig bekannt zu sein scheint, so wollen wir versuchen, darüber einige nähere Aufklärung zu geben.

Die Leiche kann bei der Messe aus mehreren Gründen abwesend sein, insbesondere sind folgende drei Fälle wohl zu unterscheiden:

1) Derjenige, für den die Messe gehalten werden soll, ist in der Fremde gestorben, oder gehörte zu einem andern Pfarrverbande und wurde begraben (vielleicht selbst mit Messe unter Beisetzung der Leiche) in einem andern Orte.

2) Die Messe findet in der eignen Pfarrkirche des Verstorbenen statt; die Leiche ist jedoch aus was immer für einem Grunde dabei nicht anwesend, aber noch nicht begraben.

3) Die Messe findet in der eignen Pfarrkirche statt, aber die Leiche hat bereits beerdigt werden müssen.

Es leuchtet ein, daß ein viel triftigerer Grund vorhanden ist, die zum Begräbniß gehörigen feierlichen Messen in der Pfarrkirche zu privilegiren, als diejenigen Messen, die in einer andern Kirche für den Verstorbenen gehalten werden, zumal voraussetzlich für diesen schon beim Begräbnisse eine Messe gehalten worden ist, während im andern

3) Dieser Fall wird gewöhnlich nicht angegeben, obwohl es damit seine vollkommene Richtigkeit hat, vermuthlich aus dem Grunde, weil die bestehenden Feiertage jetzt allgemein einen höhern Ritus haben.

Falle selbst beim besten Willen dem Wunsche der Kirche, die Leiche beizusetzen, oft nicht genügt werden kann. Da aber die Kirche voraussetzt, daß ordnungsmäßig alle Leichen in der Kirche beigesetzt werden, so ist es vorab nicht unwahrscheinlich, daß bei Bestimmungen über Messen für Verstorbene, wo die Leiche nicht zugegen ist, zunächst gar nicht gedacht worden ist an solche Messen, die in der Pfarrkirche des Verstorbenen und als eigentliche Exequial-Messen gehalten werden, sondern daß man dabei nur solche Messen im Auge gehabt habe, die für Verstorbene gehalten werden, die anderwärts schon früher mit aller kirchlichen Ehre (auch mit Messe) beerdigt worden waren. Jedenfalls hat man guten Grund, daran zu zweifeln, ob die Bestimmungen, welche die Abwesenheit der Leiche voraussetzen, allgemeine Geltung haben sollen und auch auf die sub. 2 und 3 angeführten Fälle anwendbar seien, zumal in allen diesen Fällen, auch wenn das Begräbniß anderswo stattgefunden, die Messe celebrirt werden müßte, wie in die obitus. Hierzu kömmt, daß man wirklich derartige Bestimmungen verallgemeinert und auf alle Fälle der absentia funeris anwendbar erklärt hat, die ausdrücklich nur von dem ersten Falle sprechen, ohne darauf zu achten, daß die Umstände, welche in den beiden andern Fällen zutreffen, ganz verschieden sind. So gibt es ein Dekret der Congregation vom 4. Mai 1686, welches also lautet: Cum primum accipitur nuntium de obitu in loco dissito alicuius, potest cantari Missa de Requiem ut in die obitus pro eius anima in festo duplici maiori vel minori, non tamen de praecepto, ut citius suffragatur animae defuncti, non relicta tamen Missa in casu de festo duplici, quatenus adsit obligatio. Dieses Dekret veranlaßt durch den Prior der canonici regulares congregationis lateranensis s. Mariae de pace in urbe, dessen Vorstellung bei Cavalieri im 3. B. zu lesen ist, spricht ausdrücklich nur von dem Falle, daß das Begräbniß anderswo früher stattgefunden und jetzt (in einer andern Kirche) noch eine besondere feierliche Messe für den Verstorbenen gehalten werden solle. Der erwähnte Fall kam

in den Congregationen und Klöstern sehr häufig vor. Mitglieder derselben hatten ein Amt außerhalb der Anstalt oder starben in der Fremde. Sobald nun die Nachricht im Kloster ankam, daß dieser oder jener Mitbruder gestorben, wurde für dessen Seelenruhe eine feierliche Messe gehalten. Ebenso geschah es, daß verschiedene Klöster, die unter sich eine engere Gemeinschaft bildeten, entweder weil sie zu demselben Orden gehörten oder ein gemeinschaftliches Mutterhaus hatten oder eine besondere Gebetsvereinigung unter sich geschlossen hatten, sich die Namen der bei ihnen Verstorbenen gegenseitg mittheilten und sodann eine feierliche Messe für dieselben hielten. Offenbar ist nun dieser Fall ganz verschieden von demjenigen, wo die Messe für ein Mitglied der Pfarrgemeinde, das eben verstorben ist, dessen Leiche aber aus irgend einem Grunde nicht in die Kirche gebracht werden kann, gehalten werden soll. Und doch hat man jene Bestimmung der Congregation, die sich nur auf den ersten Fall bezieht, auch als normgebend für den zweiten Fall angenommen und demnach ganz allgemein behauptet, daß, wenn die Leiche nicht zugegen ist, jede solche Messe wohl in duplicibus, etiam maioribus, gehalten werden dürfe, aber nicht an Sonntagen und nicht in duplicibus primae und secundae classis, selbst wenn diese keine Feiertage seien. Wir bezweifeln die Richtigkeit dieser Folgerung, zumal da es kein Dekret gibt, welches ausdrücklich und überhaupt die mit dem Begräbnisse in den Pfarrkirchen verbundenen Messen für den Fall, daß die Leiche abwesend sei, den Messen gleichstellte, die für Verstorbene gehalten werden, die aus der Fremde angemeldet werden.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit folgendem Dekrete vom 27. März 1779. Von Seiten des Minoriten-Ordens wurde die Frage gestellt: An Missa de Requiem, quae cantatur cum primum accipitur nuntium de obitu religiosi in loco dissito differri possit ad triduum? Die Congregation antwortete darauf: In prima die non impedita. Dieser Frage ward aber folgende andere beigefügt: An

dicta Missa cantari possit in Vigilia Epiphaniae et infra octavas privilegiatas? Hierauf antwortete die Congregation: Affirmative quoad primam partem, negative quoad secundam. Hieraus wird nun gefolgert, daß infra octavas privilegiatas überhaupt keine Seelenmesse gehalten werden dürfe in Abwesenheit der Leiche. Wir müssen gestehen, daß wir auch diese Folgerung bei Ermanglung eines allgemeinen positiven Verbotes nicht für hinreichend begründet halten. Denn die Messe, wovon das Dekret spricht, ist nicht eigentlich eine Exequial-Messe und bezweckt nur das Suffragium für den Verstorbenen.

Es gibt jedoch ein Dekret, das freilich auch nur eine partielle Bestimmung enthält, das aber eher jene allgemeine Folgerung zu gestatten scheint. Dasselbe ist vom 12. Sept. 1671 und lautet: Missae cantatae mortuorum infra octavam Corporis Christi non sunt celebrandae nisi praesente corpore. Es ist aber die Frage ob die Worte nisi praesente corpore streng buchstäblich zu nehmen seien oder ob durch diese Worte nicht vielmehr die Begräbnißmesse überhaupt im Gegensatze zu andern Seelenmessen, namentlich den Messen für Verstorbene, die aus der Fremde angemeldet werden, und zu den Messen am 3. 7. und 30. Tage und in anniversario bezeichnet werden solle. Dies wird sogar wahrscheinlich, wenn man erwägt, daß durch ein Dekret vom 1. Juli 1698 infra octavas privilegiatas Seelenmessen in anniversario et officio solemni verboten werden und daß in einem andern Dekrete vom 8. März 1788, welches sich ausdrücklich auf dieses und das früher angeführte Dekret zurückbezieht, infra octavam corporis Christi Missae de Requiem de die obitus tertio, septimo et trigesimo, ac anniversario gleichmäßig verboten werden. Schon der Ausdruck de die obitus deutet an, daß es sich hier nicht frage um Messen in die obitus, sondern um Messen, die für früher Verstorbene de die obitus gehalten werden. Dasselbe ist daraus zu vermuthen, weil die Messen de die obitus denen in die tertio, septimo anniversario ganz gleichgestellt werden. Weil aber dieses

Dekret sich zurückbezieht auf das vom 12. Sept. 1671, so wird dieses auch nach jenem zu erklären sein. Auf keinen Fall kann mit Sicherheit aus dem in Frage stehenden Dekrete entnommen werden, daß die Exequial-Messe für einen in der Gemeinde Verstorbenen, wenn die Leiche abwesend ist, infra octavam corporis Christi und demnach überhaupt infra octavas privilegiatas in der Pfarrkirche nicht gehalten werden dürfe.

Demnach geht denn unsere Meinung dahin, daß die Dekrete, welche über Tage bestimmen, an welchen eine feierliche Seelenmesse in Abwesenheit der Leiche gehalten werden könne oder nicht, zunächst nur den Fall zum Grunde haben, wo diese Messen für jemanden, der an einem andern Orte gestorben und begraben worden ist, gehalten werden sollen, und daß sich mit Grund bezweifeln lasse, ob diese Bestimmungen auch anwendbar seien auf die in den Pfarrkirchen für einen eben verstorbenen Mitbruder absente funere zu haltenden Exequial-Messen. Es ist nun aber nicht zu läugnen, daß es unter den Rubricisten gangbare Ansicht ist, in allen Fällen der absentia funeris sei an jenen eben genannten Tagen die feierliche Messe de die obitus verboten. Es fragt sich denn, wie sie dazu gekommen sind und welche anderweitige Gründe sie für diese Ansicht haben. Meistentheils berufen sie sich ausdrücklich nur auf die eben angeführten Dekrete; aber jenes Resultat scheint bei ihnen noch durch ein anderes Argument vermittelt zu sein, wenn sie sich auch darüber nicht bestimmt aussprechen. Man geht nämlich von der Annahme aus, daß die Beisetzung der Leiche eine strenge Forderung der Kirche sei, die durchaus erfüllt werden müsse, wenn die für den Verstorbenen zu haltende feierliche Messe selbst an wichtigen Kirchenfesten erlaubt sein solle. Daher könne eine andere feierliche Messe für den Verstorbenen, wenn die Leiche nicht zugegen ist, auch an dem Privilegium, das den Messen praesente funere zugestanden ist, keinen Antheil haben. Die Messen hätten somit nur das Privilegium, welches überhaupt feierlichen Messen für Verstor-

bene zuerkannt sei. Deshalb seien jene oben angeführten Dekrete maßgebend und könnten überhaupt für die Messen absente funere nur die Vergünstigungen in Anspruch genommen werden, deren sich auch die andern feierlichen Seelenmessen erfreuen. So kam man denn dahin, diese Messen nicht weiter begünstigt zu erachten, wie auch die am 3. 7. und 30. und am Jahrestage stattfindenden Messen, und ohne Weiters trug man die Bestimmungen und Entscheidungen der Congregation in Betreff dieser Messen auch auf die feierliche Messe für jüngst Verstorbene aus der Gemeinde, wenn die Leiche nicht zugegen ist, über und hienach ergab sich denn, daß die Exequial-Messe absente corpore an Sonn- und Feiertagen, an den Festen primae und secundae classis, an den Vigilien vor Weihnachten und Pfingsten, am Aschermittwoch und in der Charwoche, wie innerhalb der fünf privilegirten Octaven nicht statthaft sei. Indessen lassen sich gegen die Richtigkeit dieses Argumentes Zweifel erheben. Schon die Natur der Sache scheint anzugeben, daß es nicht so sein könne; wenigstens sollte man denken, daß den Messen bei Begräbnissen, wenn auch die Leiche nicht zugegen ist, ein weiter gehendes Privilegium zukäme, als den Messen am 3. 7. und 30. Tage und am Jahrestage. Denn wenn auch die Kirche wünscht, daß die Leichen in der Kirche beigesetzt werden, damit in Gegenwart derselben die Messe für den Verstorbenen gehalten werde, so ist ihr doch sicherlich die Messe wichtiger, als die Beisetzung, wie sie denn ja auch wünscht (vergl. oben das Dekret vom 4. Mai 1686 und vom 27. März 1779), daß das Meßopfer möglichst bald für den Verstorbenen dargebracht werde, damit er des Suffragium der Kirche und der Früchte des Opfers so bald als möglich theihaftig werde. Und ohne Zweifel hat sie grade hauptsächlich aus diesem Grunde die Messe praesente funere, welche als die ordnungsmäßige Begräbnißmesse vorausgesetzt wird, besonders privilegirt. Da nun aber der Grund bei den mit dem Begräbniß in Zusammenhang stehenden feierlichen Seelenmessen, wo aber die Leiche nicht zugegen ist,

zutrifft, so sollte man glauben, daß dem Sinne der Kirche gemäß diese Messen auch noch an andern Tagen möchten gehalten werden können als bloß an solchen, wo Anniversarien zulässig sind. Auf keinen Fall würde die kirchliche Gesetzgebung mit sich im Widerspruche sein, wenn sie auch diese Messen, besonders in Fällen, wo es der Umstände halber nicht möglich ist, die Leiche in die Kirche zu bringen, das den Messen praesente funera zugestandene Privilegium wenigstens theilweise übertragen hätte. Das ist nun aber die Frage, ob dies wirklich gesehen ist? Wir sind entschieden dieser Ansicht und getrauen uns den Beweis dafür zu liefern aus den Dekreten der Congregatio s. Rituum. Bevor wir jedoch diese Dekrete in Betracht nehmen, halten wir es für gut, eine Bemerkung vorauszuschicken. Es ist nämlich die Frage aufgeworfen worden, wie man die praesentia funeris zu verstehen habe und namentlich ob dazu gehöre, daß die Leiche in der Kirche aufgestellt sei. Mit gutem Grunde hat man die Frage aber dahin entschieden, daß es genüge, wenn die Leiche während der Messe auch nur auf dem bei der Kirche befindlichen Kirchhofe aufgestellt oder auch selbst ins Grab eingesenkt worden sei, wenn dieses vorher nur nicht geschlossen worden, denn der Kirchhof gehört zur Kirche und bildet das Atrium derselben. Die Leiche kann somit immerhin für die in der Kirche versammelte Gemeinde als praesens gelten. Dasselbe ist der Fall, wenn die Leiche vor der Messe in ein zur Kirche gehöriges Gemach oder in ein offenes auf dem Kirchhofe (der aber mit der Kirche verbunden sein muß) befindliches Gebäude bis zum Begräbniß nach der Messe niedergesetzt worden ist. Einige sind aber noch weiter gegangen und haben die Leiche als praesens wollen gelten lassen, wenn sie in ein nahe bei der Kirche gelegenes wiewohl nicht dazu gehöriges Gebäude gebracht oder auch überhaupt, wenn die Leiche noch nicht begraben sei. Wir glauben nun freilich nicht, daß sich diese letztere Behauptung werde rechtfertigen lassen, da es sich ja nicht darum handelt, ob die Leiche praesens sei in dem Sinne, daß sie noch unter den Menschen

ist, sondern ob sie praesens sei in der Kirche während der Messe. Obgleich wir nun aber diese Folgerung nicht als richtig zugestehen, so halten wir doch dafür, daß die feierlichen Messen für jüngst Verstorbene insepulto corpore besonders privilegirt seien, und haben Gründe zu glauben, daß sie ursprünglich sogar den Messen praesente corpore in Ansehung der dazu erlaubten Tage ganz gleich gestellt waren. Wir stützen uns hiebei auf Dekrete der Congregatio Rituum.

Ein Dekret vom 23. Mai 1603 sagt: In Dominicis et festis potest celebrari Missa de Requiem, insepulto cadavere. Hier wird also nicht die praesentia corporis verlangt, sondern nur, daß die Leiche noch nicht begraben sei, und die Messe kann, wie das sonst auch in Beziehung auf die Messen in Gegenwart der Leichen bestimmt ist, an Sonntagen und an Festtagen, worunter aber wohl nur diejenigen verstanden werden, die keine Feiertage de praecepto sind, gehalten werden. Dasselbe ist erklärt in einem Dekrete vom 29. Jan. 1742, welches also lautet: Missa unica solemnis insepulto corpore celebrari poterit etiam in Dominicis et festis diebus, non tamen solemnioribus primae classis. Es gibt sogar ein Dekret, welches eine feierliche Seelenmesse insepulto corpore zugesteht selbst in festis de praecepto, wobei dann eben, versteht sich die Solemniora eine Ausnahme machen. Dieses Dekret (in florentina) ist auf Ersuchen des Herzogs von Hetrurien im Jahr 1781 den 24. April erlassen worden. Nach Angabe von Eberle (Manuale decretorum) lautet dasselbe: Quando cadaver sit insepultum, sed non praesens, celebrari potest una Missa solemnis de Requiem ut in die obitus, diebus etiam festivis de praecepto, et duplicibus secundae classis, apposita tamen in ecclesia lodicis, seu nigri panni signo ab eo diverso, quod in Anniversario adhibetur. Das Dekret ist hier der Sache nach richtig, aber nicht ganz wortgetreu angegeben; denn in der Vorstellung an Papst Pius VI. heißt es nach Bezeichnung der Tage, für welche das Zugeständniß verlangt wird: Etiamsi cadaver in ecclesia praesens non sit. In der

Entscheidung aber heißt es: Etsi cadaver tumulatum non fuerit, sed ea, qua decet, religione, servetur in loco decenti proximiori ecclesiae apposita tamen etc., und nach dem Worte adhibetur wird zur Begründung dieser besondern Verfügung beigesetzt: ut fideles intelligant, Missam hisce diebus offerri in expiationem animae illius defuncti, cuius corpus traditum terrae adhuc non fuit. Man könnte denken, dies sei eine Lokal-Concession bloß für Hetrurien, allein später ist diese im Allgemeinen gegeben worden. Es ward angefragt: An pro defuncto sepeliendo ad vesperam ob aliquam rationabilem causam, dici possit aliqua hora matutina Missa de Requiem, iisdem diebus, quibus locum habet corpore praesente. Unterm 7. Sept. 1816 gab die Congregation folgende Antwort: Si cadaver sit insepultum, licet non praesens, detur decretum in Florentina 25. Aprilis 1781 (in Tuden. ad dub. 43.) Es darf also diebus etiam festivis de praecepto und in festis secundae classis die Exequial-Messe auch nicht praesente funere, wofern die Leiche nur noch oben der Erde ist, statt finden. Mit dieser Bestimmung sind anscheinend nicht in Harmonie zwei andere Dekrete der Congregation, wovon das eine, erlassen am 3. August 1839, (in Piscien. ad 7.) sich beruft auf das Dekret vom 24. April 1781 (in Florentina); aber absente funere die feierliche Seelenmesse feria 2. et 3. paschatis et pentecostes nicht zulassen zu wollen scheint; wir sagen scheint, weil die Anfrage nicht deutlich ist; das Andere vom 27. August 1836 (in Veronen. ad 9.) antwortet negativ auf folgende Anfrage: Quum per leges municipales cadavera domo affere non liceat, nisi transactis horis 24 ab obitu, quaeritur utrum liceat Missam de Requiem de mane celebrare, iam insepulto cadavere, diebus quibus non licet, nisi praesente corpore, uti erui posse videtur ex decreto S. R. C. relato in editione Gardelliniana sub numero 4253 (d. i. ex decreto 25. April 1781.) Was zu dieser negativen Entscheidung hätte Anlaß geben können, wissen wir nicht, vielleicht sind die Gründe, die dazu vermocht haben, in besondern lokalen Ver-

hältnissen gelegen gewesen, wie das auch in dem Dekret vom 3. August 1839 einiger Maßen angedeutet ist; so viel ist aber klar, daß, wenn auch diese Dekrete als normgebend für andere ähnliche Fälle angesehen werden, die Bestimmungen des Dekretes in Florentina, desgleichen des Dekretes in Tuden. aufrecht erhalten werden sollen. Hieraus würde sich freilich ergeben, daß die Exequial-Messen absente funere da, wo die Leiche noch unbegraben ist, den Messen, wo die Leiche zugegen ist, nicht ganz gleichgestellt wären; worin aber die Verschiedenheit bestehe oder in Ansehung welcher Tage die eine Exequial-Messe weniger privilegirt sei, als die andere, bliebe ungewiß, da die Ausnahme-Tage für die erste Art von Messen nicht genannt sind und bei dem Zurechtbestehen des Dekretes in Florentina auf die bei den Rubricisten sonst gangbare Unterscheidung der Tage nicht recurrirt werden kann. Die Dekrete in Florentina und in Tuden. geben wenigstens an, daß die Messe insepulto corpore, wenn auch die Leiche nicht zugegen ist, gehalten werden könne in festis duplicibus secundae classis, also an Tagen, wo keine Anniversarien, noch auch andere feierliche Seelenmessen absente funere statthaft sind; ferner daß diese Messen gehalten werden können diebus etiam festivis de praecepto. Hier ist in den diebus festivis keine Ritus-Klasse unterschieden. Es ließ sich nun denken, daß nicht blos die Solemniora sondern die sämmtlichen festa primae classis, die gebotene Feiertage sind, mit Einschluß der feria secunda und tertia paschatis et pentecostes für diese Exequial-Messen eine Ausnahme bilden, während praesente funere an den beiden Tagen nach Ostern und Pfingsten die feierliche Begräbnißmesse statt finden kann. Aber gewiß ist dies nicht; denn die dahin zielende Andeutung in dem eben angeführten Dekrete vom 3. August 1839 ist zu unbestimmt, und dabei ist die allgemeine Geltung dieses Dekretes zweifelhaft, weil es sich bezieht auf in Hetrurien bestehende besondere Verhältnisse. Das andere Dekret vom 27. August 1836 deutet wohl an, daß ein Unterschied sein solle zwischen den feierlichen Messen praesente corpore und (bloß) inse-

pulto corpore, aber es läßt sich nicht erkennen, worin dieser Unterschied bestehen soll. In einem frühern von uns angeführten ältern Dekrete vom 2. Sept. 1741 werden die feierlichen Seelenmessen, si corpus praesens in ecclesia non fuerit aut si fuerit pridie sepultum, auch an festis primae classis untersagt, die keine Feiertage sind. Vielleicht setzt das Dekret vom 27. Aug. 1836 eben diese Bestimmung als geltend voraus; wenn man aber damit wieder vergleicht das später erlassene, hier von uns besprochene Dekret in Florentina, dann wird dies wieder zweifelhaft, denn ein dies festivus, am welchem diesem Dekrete zufolge die solenne Seelenmesse insepulto, licet non praesente, corpore erlaubt ist, geht einem dies non festivus, mag er auch primae classis sein, voraus, namentlich in diesem Falle, wo die Solemnität entscheidet. Mag nun aber auch der Ausdruck dies festivus genommen werden wie immer, so viel ist gewiß, daß darunter zum wenigsten die Sonntage und die duplicia maiora, die gebotene Feiertage sind, begriffe sein müssen, weil diese dem Range nach die geringsten dies festivi de praecepto sind.

Also hat sich denn herausgestellt, was wir Anfangs behauptet hatten, daß die gewöhnliche Angabe der Rubricisten in Betreff der Tage, an welchen eine feierliche Seelenmesse absente funere unstatthaft sei, nicht vollkommen richtig sei und daß namentlich die Messen, die feierlich gehalten werden, wo die Leichen noch nicht begraben, jedoch in der Kirche nicht beigesetzt sind, keineswegs allen jenen Beschränkungen unterliegen. Denn jedenfalls können sie dem Dekrete in Florentina zufolge, dessen Geltung wiederholt anerkannt worden ist, an Sonntagen und in duplicibus secundae classis und demnach auch in den noch geringer stehenden privilegirten Oktaven und Ferien gehalten werden. Doch in dem Folgenden wird sich dies noch deutlicher herausstellen.

Bisher haben wir den Fall erörtet, wo die Leiche noch nicht beerdigt ist. Wir behaupten nun ferner aber auch, daß

die gewöhnliche Angabe der Rubriciſten in Betreff der eine Seelenmeſſe absente corpore nicht zulaſſenden Tage nicht zutreffe bei dem Falle, wo die Leiche ſchon beerdigt iſt und für den Verſtorbenen eine feierliche Exequial = Meſſe in der Pfarrkirche gehalten wird. Dieſe Meſſen nämlich ſind weiter privilegirt, wenn die Leiche am vorhergehenden Nachmittage begraben worden iſt. Wir haben ſchon ein Dekret angeführt, nämlich das vom 2. Sept. 1741, woraus hervorgeht, daß in dieſem Falle die beſagte Meſſe allein in festis primae classis nicht zugelaſſen werde. Die neuern Dekrete beſtimmen aber ſogar, daß in dieſem Falle die Meſſe immer am nächſtfolgenden Tage gehalten werden könne, wenn dieſer nur kein gebotener Feiertag ſei. Dieſe Conceſſion wird unter Anderm ertheilt in einem Dekrete, deſſen erſten Theil wir bereits oben angeführt haben, in dem Dekrete in Tuden. vom 7. Sept. 1816. Daſſelbe lautet ſich anſchließend an das vorhergegangene: Si vero (cadaver pridie ad vesperam) terrae (sit) traditum, celebrari poterit una Missa cantata ut in die obitus, dummodo non sit duplex primae vel secundae classis aut festivum de praecepto. Dieſem gemäß darf alſo die Exequial=Meſſe, wenn die Leiche Tages vorher begraben worden iſt, ſelbſt am Aſchermittwoch, an den 3 erſten Tagen der Charwoche, an den Vigilien von Weihnachten und Pfingſten und innerhalb der fünf privilegirten Oktaven gehalten werden. Es iſt aber offenbar, daß, wenn die Exequial=Meſſe an dieſen Tagen erlaubt iſt in dem Falle, wo die Leiche ſchon Tags vorher begraben worden, ſie um ſo mehr erlaubt ſein müſſe in dem Falle, wo die Leiche noch unbeerdigt iſt. Steht ja auch dieſes feſt, daß insepulto corpore die Meſſe ſelbſt in diebus festivis et duplicibus secundae classis ſtatthaft iſt. Doch wir können zum Belege unſerer Behauptung noch weitere Dekrete anführen. Der Congregation ward im Jahre 1838 folgender Fall vorgelegt: Bavariae leges prohibent, quominus ad Ecclesiam deferantur defunctorum cadavera, ac proinde nunquam funera institui possunt praesente cadavere; ideoque ibi mos obtinet ad

vesperas cadavera deferendi ad sepulchrum, ac insequente die de mane exequiae in ecclesia celebrantur. Quaeritur utrum cadavere non praesente Missa de Requiem locum habere valeat. Die Antwort der Congregation vom 1. Sept. 1838 (in Eychsteten.) lautet: Iuxta alias decreta posse. Es sind hier die Tage, an welchen die Exequial-Messe statt finde, nicht näher bezeichnet; es kann hier aber nicht gedacht werden an Tage, wo eine feierliche Seelenmesse absente corpore anerkannter Maßen immer statt finden kann, denn deshalb hätte man nicht anzufragen brauchen, sondern nur an Tage, wo sonst nur Seelen-Aemter praesente corpore gestattet sind. Die Frage gibt sogar zu erkennen, daß man der angenommenen Gewohnheit gemäß auf den Rang und Qualität des einfallenden Festes keine besondere Rücksicht nehme. Es ist jedoch anzunehmen, daß die Messe weiter verschoben wurde, wenn der folgende Tag ein Feiertag war; weil aber dieser Fall selten sich ereignete und, wenn er etwa vorkam, die eben genannte Praxis befolgt wurde, so hatte man wenig Grund, denselben in der Anfrage zu berühren. Wie demnach die Anfrage allgemein lautete, so ist auch die Entscheidung allgemein gehalten, ohne daß eine Beschränkung beigefügt wird. Da aber die Congregation antwortet: Dies könne geschehen gemäß dem, wie schon zu einer andern Zeit erklärt worden, so wird hiermit offenbar hingedeutet auf das Dekret vom 7. Sept. 1816 (in Tuden.); denn ein anderes früheres Dekret der Art gibt es nicht; und wird somit bestätigt, daß die Messe Tags nach dem Begräbniß, wenn dieser kein gebotener Feiertag ist, statthaft sei. Die Geltung des besagten Dekretes (in Tuden.) ist ferner aber auch anerkannt durch ein Dekret vom 23. Sept. 1837 (in Subtrina); worin noch weiter zugestanden wird, daß, wenn der dem Begräbnisse unmittelbar folgende Tag ein Feiertag ist, die feierliche Seelenmesse Tags nachher gehalten werden könne, möge dieser auch zu den Tagen gehören, welche sonst für andere Fälle der absentia funeris eine feierliche Seelenmesse nicht gestatten. Der Fall, warum es sich hier handelt, war

folgender: Der Erzpriester Joseph Jozzi von Bassano berichtet an die Congregation, er habe Samstags vor Palmsonntag eine Leiche beerdigt, an diesem Sonntage nun habe das feierliche Seelen-Amt nicht statt finden können tum ob solemnes functiones dicta Dominica peragendas, tum ob populi concursum communionis paschalis praecepto satisfacturi inibi convenientis; er habe deßhalb das Seelenamt des Montags in der Charwoche gehalten. Obwohl er gut gewußt habe, daß dies habe geschehen können, und dies gewußt habe ex rubricis et decretis Sacrorum Rituum Congregationis et praesertim in una Tuden. diei 7. Septembris 1816 ad dub. 43, in quo praescribitur: „Missa de Requiem cantata ut in die obitus celebranda est pro nuper defuncto, cuius cadaver ob rationabilem causam pridie fuerit tumulatum; dummodo non sit duplex primae aut secundae classis, aut festivum de praecepto“, so seien doch Mehrere anderer Meinung gewesen; zur Beruhigung seines Gewissens lege er daher der Congregation der Ritus die Frage zur Entscheidung vor: An in facto bene se gesserit. Die Congregation gibt hierauf die Antwort: Affirmative. Der Analogie gemäß kann demnach auch in den Oktaven von Weihnachten, Epiphanie, Ostern und Pfingsten und Frohnleichnam, am ersten Tage in denselben, der kein Feiertag ist, die feierliche Seelenmesse de die obitus gehalten werden, sowohl wenn die Leiche Tags vor diesen Festen, als wenn sie an den besagten Festtagen selbst beerdigt worden ist; desgleichen am Aschermittwoch und an den beiden Vigilien von Weihnachten und Pfingsten, nicht nur wenn die Leiche am vorhergehenden Nachmittage, sondern auch wenn sie am zweitvorhergehenden Tage beerdigt worden ist und der zwischeninne liegende Tag ein Feiertag war.

Aus der bisherigen Erörterung hat sich denn ergeben, daß die allgemeinen Bestimmungen in Ansehung der Tage, an welchen eine feierliche Seelenmesse absente corpore unzulässig sei, auf die Fälle, wo die Leiche entweder noch unbeerdigt ist oder Tags vorher begraben worden ist, nicht

anwendbar sind, daß vielmehr diese zum Begräbniß gehörigen Messen in den genannten Fällen ein so ausgedehntes Privilegium haben, daß es niemals nöthig sein wird, diese Messen weit zu verschieben. In dem Köln. Diözesan-Direktorium ist vor dem Feste der Epiphanie wiederholt folgende Notiz abgedruckt worden: Cras et in omnibus festis I. classis, quae feriantur in populo; item triduo ante pascha prohib. Missa solemnis de Requiem, etiam praesente funere. — Absente funere Missa etiam solemnis prohib. in festis II. classis, in Dominicis, feria IV. cinerum, infra hebdomadam maiorem, in Vigiliis Pentecostes et Nativitatis Domini, et infra quinque Octavas privilegiatas, quae sunt Epiph., Pasch., Pentecost., Corporis Christi et Nativitatis Domini. Es möchte gut sein, um Mißverständnisse zu verhüten, wenn in demselben Direktorium auch angegeben würde, daß die letztere Bestimmung auf die Exequial-Messen in der Pfarrkirche des Verstorbenen, wenn die Leiche noch unbeerdigt sei oder am vorhergehenden Tage Nachmittags begraben worden, keine Anwendung finde, oder wenn über diese Messen den neuern Dekreten gemäß eine eigene Instruktion ertheilt würde.

Zur Kirchengeschichte Spaniens.

Ueber die erste Einführung des Christenthums auf der Pyrenäischen Halbinsel ist nichts Sicheres bekannt; früh scheint es dahin gedrungen zu sein; der Apostel Paulus verkündete, wie es scheinen will, selber das Evangelium in Spanien. Er äußert bekanntlich in seinem Briefe an die Römer [1]) die Absicht nach Spanien zu reisen, und wenn aus dieser seiner Aeußerung auch die Nachrichten entstanden sein könnten, nach welchen Paulus aus der römischen Gefangenschaft befreit in Spanien das Evangelium verkündet haben soll, wie wir dergleichen Erzählungen vom 4. Jahrhundert an [2]) haben, so daß sie zunächst nicht weiter in Betracht kommen dürften: so ist es etwas Anderes mit dem, was sich bei einem Manne findet, der zum Theil Zeitgenosse des Paulus und wahrscheinlich sein Schüler war. Der römische Bischof Clemens sagt in seinem ersten Briefe an die Korinther [3]) ausdrücklich, daß Paulus den Märtyrertod

---

1) Rom. 15, 24. *ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν.*

2) Epiphan. Haeres. 27; Chrysostom. Hom. 27. in Mtth.; Theodoret. in cap. 1. ad Philipp. (ed. Sirmondi tom 3. pg. 451): (*Παῦλος*) *ἐκεῖθεν δὲ εἰς τὰς Σπανίας ἀπελθὼν καὶ τὸ θεῖον κακείνοις προσενεγκὼν εὐαγγέλιον.* Hieronym. in cap. 2. Jsaiae: In Hispaniam alienigenarum portatus est navibus.

3) Clem. Rom. 1. ad Corinth. c. 5: *κῆρυξ γενόμενος ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων δύτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου.* Zu dieser wichtigen, vielfach gedeuteten Stelle sind zu citiren: Baur Tübinger Zeitschrift 1831. IV. p. 150; und, diese Ansicht etwas modificirt: Pastoral-Briefe p. 63; Schenkel De ecclesia primaeva pag. 112, §. 83; Stud. und Krit. 841, 1. pg. 75; Matthias Erkl. der Pastoral-Briefe pg. 186; Schrader

gestorben, nachdem er im Orient und Occident das Evangelium verkündigt und die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt habe und bis an die Grenze des Occident gekommen sei. Sprachlich würde es nun zwar wohl möglich sein, mit Schrader, der Ernesti folgt, die Grenze des Occident als den Punkt zu fassen, wo der Orient aufhört und der Occident also anfängt; der Zusammenhang aber verbietet diese Erklärung, offenbar ist nach demselben von einer sehr entfernten Gegend die Rede. Rom aber, was früher Fell und später Schenkel darunter verstanden haben wollte, kann eben so wenig damit gemeint sein; denn wenn Pearson auch zu weit geht, wenn er zur Widerlegung ausruft, daß Keiner wohl jemals Rom die Grenze des Occident genannt, so fragt doch Wurm in seiner Abhandlung über die Zeitbestimmung im Leben des Apostels Paulus mit Recht, ob ein Bürger des Römischen Reiches, ob ein Römer, der in der Hauptstadt der Welt lebte, wohl Italien und Rom mit diesen Namen bezeichnet haben würde, und zumal in einem Briefe, dessen Bestimmungsort nicht sehr weit gegen Osten entlegen war.

---

der Apostel Paulus I pag. 234. Alle diese verstehen Rom oder Italien als das τέρμα τῆς δύσεως. Von Spanien erklären es Pearson Diss. de successib. primorum Roma. episc. I. 8. §. 9.; Neander K. G. I pg. 79; Apost. Zeitalter I p. 265; Guerike Beiträge p. 122; Hug Einl. II pg. 322; Olshausen Stud. und Krit. 1838 IV pg. 953—57. An Britannien denken Usher (Brit. Eccl. Antiq. c. 1.), Stillingsfleet Orig. Brit. c. 1. und Clericus in den Noten zu der Stelle bei seiner Ausgabe der Patres Apostol. Endlich von fernen Ländern im Allgemeinen nehmen es Schott Erörterung chronologischer Punkte pag. 123, und Wocher Tüb. Quartalschrift. 1830. IV, 626 ff. Das im Text vorkommende Citat von Fell's Interpretation ist nach der Note (35), die Cotelier zu der Stelle giebt. Die Autoren Spaniens stimmen, soviel ich weiß, alle darin überein, die Worte von ihrem Vaterlande zu verstehen, und dies berücksichtete wohl Cenni, wenn er in seinem öfter zu erwähnenden Werke De Antiquitate Ecclesiae Hispanicae diss. 1. cap. 2 schreibt: In Hispania profectum esse (Paulum), hodie negare ausit nemo.

Noch weniger aber wird man sich entschließen können, der von Baur in seiner Abhandlung über die sogenannten Pastoral-Briefe vorgeschlagenen Erklärung zu folgen, die sowohl unnatürlich und gezwungen, wie auch unklar, oder vielmehr selbst sprachlich unmöglich ist. Die Worte sollen nach ihm nicht wie gewöhnlich übersetzt werden, d. h. nicht: nachdem er bis an die Grenze des Occident oder in das ferne Abendland, sondern: nachdem er bis zum Ziel seines Laufes im Abendland gekommen. Das müßte im Griechischen wohl heißen ἐπὶ τὸ τέρμα ἐν τῇ δύσει, und nicht, wie es doch heißt, ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως, eben so wie im Deutschen die Grenze oder der Endpunkt des Occident nicht das Ende bedeuten wird, das ich darin finde, sondern eben nur die äußerste Ferne desselben. Ganz abenteuerlich ist aber die Idee Stillingsfleet's, dem Usher und Clerikus auffallender Weise beistimmen, wonach jenes ferne Land, das Paulus besucht hat, Britanien sei! Am Natürlichsten versteht man mit Neander und Kredner und vielen anderen älteren, namentlich Spanischen Autoren, die Pyrenäische Halbinsel unter dieser Grenze des Occident, von der der Römische Clemens spricht, wie es denn überhaupt in damaliger Zeit nichts Ungewöhnliches war, Spanien als das non plus ultra der bewohnten Erde zu betrachten, als das „ultima terrae".[4])

So möchte es wohl durch das Zeugniß des Clemens feststehen, daß Paulus selber in Spanien das Christenthum verkündigt habe; was man aber sonst noch von dem Besuche von Aposteln und Apostel-Schülern auf der Pyrenäischen Halbinsel erzählt, sind fromme Legenden, bei denen man Unrecht thun würde, nach historischem Gehalt zu forschen. Indem man das dennoch gethan und ihren Charakter der frommen Dichtung erkannt hat, ist man auf die sonderbarsten historischen Construktionen gekommen, und zwar ebensowohl die vielgerühmte Kritik der neueren Zeit wie die verspottete Unkritik der ältern Geschichtsschreiber. Einer der angesehensten

4) z B. Horat. Carm. I, 36. v. 4. Hesperia hospes ab ultima.

Historiker z. B., der in der Gegenwart über Spanien geschrieben hat, Romey, von dem wir noch öfter zu sprechen haben werden, verwirft ohne weiteres die alten Traditionen über die Einführung des Christenthums in Spanien, will uns danach aber als unzweifelhafte Wahrheit verkaufen, daß ein gewisser Peter, vielleicht ein Spanier, der in der römischen Armee gedient hatte und vom Apostel Jakobus bekehrt worden, der erste Verkünder des Evangeliums in seinem Vaterlande gewesen.[5]) Diese Annahme, meint er, erkläre vollkommen, wie die Tradition von dem Besuche der Apostel Petrus und Jakobus habe entstehen können, ohne daß diese je das Land gesehen hätten. Eine Stütze für diese seine willkürliche Construktion der Geschichte findet er in einem Dokumente, das einer Geschichtsschreibung der Art wohl würdig ist, — dem von Brito in der Monarchia Lusitana untergeschobenen Concil von Braga vom Jahr 411! Dort berathen sich die Bischöfe, was sie mit den Reliquien

---

5) Romey, Histoire d'Espagne T. 2 pg. 514 (App. XII.): La vérité est sans doute que l'apôtre de l'Espagne, et notamment de la région où la mémoire de Jacques Zébédée est le plus en honneur, fut un disciple de celui ci, nõmmé Pierre, quelque soldat peut-être des armées romaines, revenu dans son pays après avoir été converti à la religion naissante par Jacob Zebedei. Die Stelle des Concilium Bracarense, auf die er sich stützt, lautet (cap. 3.): Nunc autem, si placet vobis omnibus, statuatur quid agendum sit de reliquiis sanctorum, praecipue de Patre nostro et Apostolo huius regionis Petro Ratistensi, quem ad salvandas animas Jacobus Domini consanguineus dimisit. Die Unächtheit des Concils ist von Florez im 15. Theil der España Sagrada pg. 193 ff. zur Genüge nachgewiesen, und es wäre überflüssig hier noch mehr über den Betrug zu sagen, als daß in dem Codex, aus dem Bernardo Brito es geschöpft haben will, die Stelle von moderner Hand, vielleicht von Brito selbst hineingeschrieben ist. Ich sage dies, nachdem ich den betreffenden Codex selbst untersucht habe, obschon auch in dieser Beziehung Florez, ohne den Codex gesehen zu haben, hinreichend den Betrug andeutet.

eines Peter von Rates machen sollen, den sie ihren Vater und Apostel der Gegend nennen, den der Bruder oder, wie sie vorsichtiger sagen, der Anverwandte des Herrn dahin gesandt habe; aber die Unächtheit des Concils ist zu handgreiflich, und auch längst schon von den Historikern, auch von Florez, anerkannt, als daß man irgend eine Combination darauf bauen könnte.

Die Erzählung von der Predigt des Jakobus in Spanien ist eine fromme Legende, und weiter nichts. Sie fußt auf eine Tradition, die vom 6. Jahrhundert ab sich durch das Land verbreitet, daß nämlich während dem Apostel Johannes Asien für seine Wirksamkeit zugefallen sei, sein Bruder Jakobus Spanien erhalten habe.[6]) So einfach findet sich die Sache in den ersten Quellen, dem Mozarabischen Hymnus und dem Werke de ortu et obitu patrum erwähnt;[7])

6) Cf. Isidoriana c. 61. — Tobra Justification hist. crit. de la venida de Santiago el Major a España y de su sepulcro en Compostela. Madrid 1797. 4.

7) Die Stelle des Hymnus lautet:

Magni deinde filii tonitrui
Adepti fulgent prece matris inclytae
Utrique vitae culminis insignia:
Regens Joannes dextra solus Asiam,
Ejusque frater potitus Spaniam.

Aehnlich in dem Werke de ortu et obitu patrum, das aus ungefähr gleicher Zeit herrührt: cap. 71: Jacobus filius Zebedaei, frater Joannis, quartus in ordine, duodecim tribubus, quae sunt in dispersione gentium, scripsit, atque Hispaniae et occidentalium locorum gentibus Evangelium praedicavit, et in occasu mundi lucem praedicationis infudit; und weiterhin; cap. 81: Petrus Romam accepit, Andreas Achajam, Jacobus Hispaniam, Joannes Asiam etc.

Man findet die Tradition mit ihren Belegen weitläuftig, doch nicht kritisch genug, im 3. Theil der España Sagrada untersucht, wo sie Florez gegen die Angriffe des erwähnten Werkes von Cenni (De Antiquit. Eccl. Hisp.) vertheidigt. Am vollständigsten findet man die Legende erzählt in der Historia del Apostol de Jesus Christo, Sanctiago Zebedeo, Patron y Capitan General de las Espanas

danach wird sie von den Folgenden mehr und mehr ausgeschmückt, bis sie zuletzt nach dem Einfall der Mauren ein ganz arabisches Aussehen gewinnt. Da es bei dem jetzigen Stande der Kritik Niemanden einfallen darf, aus einer im 6. Jahrhundert aufkommende Tradition auf ein dem ersten Jahrhundert angehöriges Faktum Schlüsse zu machen, so würde ich mich um so mehr für überhoben achten, dieser Legende hier weiter Erwähnung zu thun, je reicher schon die Litteratur ist, die darüber handelt, wenn es mir nicht scheinen wollte, als hätte man bisher immer noch einen Punkt in der Untersuchung außer Acht gelassen. Allerdings findet nämlich die Tradition einen merkwürdigen Anhaltspunkt, indem das Christenthum in Gallizien, wo es der Sage nach Jakobus gepredigt haben soll, bis noch in's 5. und 6. Jahrhundert, wie wir sehen werden, ein anderes war als das in den übrigen Theilen Spaniens. Hier genügt es, darauf aufmerksam zu machen; im weiteren Verlauf der Geschichte werden wir zu beachten haben, in wiefern diese besondere Form, die die Religion dort annahm, der Geistes-Richtung des Jakobus entspricht oder entgegen ist. Wenn aber auch der besondere Charakter des Christenthums in Gallizien zu der Sage Anlaß gab, daß es von Jakobus gepredigt, so wirkt doch noch ein zweiter beachtenswerther Grund mit, um die Tradition zu befestigen und zu verbreiten — das Bestreben nämlich, Spanien als ein zweites Italien darzustellen; wie in Rom die Kirche des heiligen Petrus war, so sollte auch Spanien eine der Grundsäulen des Christenthums für sich haben. Gleich in der Art, wie die älteste Quelle der Sage, der Mozarabische Hymnus, davon spricht, in der Art, wie er dem Apostel Petrus und der Schaar der übrigen Apostel die beiden Donnerssöhne entgegenstellt, leuchtet dieses Bestreben hervor. So bietet die Tradition, die sich bis in's 16. Jahrhundert ohne Wiederspruch zu finden forterstreckt

(Madr. 1610. fol.); auch kann man darüber vergleichen: El teatro de Santiago; u. a.

hat,[8]) nicht, wie M'Crie sagt, einen Beweis von der Leichtgläubigkeit der Menschen, sondern vielmehr eine Andeutung

8) Der erste, der die Tradition angriff, war Dn. Garcia de Louysa, der bei seiner 1593 zu Madrid publicirten Sammlung der Concilien in einer besondern Abhandlung über das Primat der Cathedrale von Toledo eine Schrift herausgab, worin es hieß, daß der Erzbischof von Toledo Dn. Rodrigo auf dem 4. lateran. Concil bewiesen habe, daß seiner Kirche das Primat zukäme, und nicht der von Santiago, indem es irrig sei, daß Jakobus dort selber gewesen; er habe zwar Spanien erhalten, um darin zu predigen, gepredigt aber und diese Erlaubniß also benutzen habe er nicht gekonnt, da er vorher getödtet sei! Aus Nebenbuhlerschaft war die Tradition hervorgegangen, aus Nebenbuhlerschaft wird sie auch angegriffen. Die Schrift selbst, auf die sich Louysa beruft, ist unächt, oder wenigstens verfälscht, was freilich hier nichts zur Sache thut. Interressant ist es zu sehen, wie in Rom die Prätensionen dieser Tradition aufgenommen wurden; M'Crie stellt die verschiedenen Erwähnungen derselben, die sich in den römischen Kalendern finden, in folgender Art zusammen: „Cardinal Guignoui, sagt er, setzte es durch, daß über Jakobus den ältern folgende Stelle eingerückt wurde: Er kam nach Spanien und predigte daselbst das Evangelium mit der Erlaubniß St Isidors. (Breviar. Paul. III.) Nachher änderte man zu Gunsten der Spanier: Nachdem er Spanien bereist und daselbst das Evangelium gepredigt hatte, kehrte er nach Jerusalem zurück. (Brev. Pii V.) Dies erregte bei Baronius und Andern zu Rom Anstoß, und so setzte man dafür: Daß er Spanien besuchte und daselbst einige Schüler bekam, ist kirchliche Tradition dieser Provinz. (Brev. Clementis VIII.) Wenn aber die frühere Ausdrucksweise in Rom großen Anstoß erregt hatte, so erregte diese weit größeren in Spanien. Das ganze Reich gerieth in Gährung; Briefe und Gesandte wurden von Sr. katholischen Majestät an den Papst abgeschickt, um gegen die der spanischen Nation angethane Unbill Klage zu erheben. Endlich verständigte man sich zu folgender Formel, die noch jetzt im Kalender steht: Nachdem er sich nach Spanien begeben hatte, bekehrte er einige zum Christenthum, von welchen sieben von St. Petrus ordinirt und als die ersten Bischöfe nach Spanien gesandt wurden. (Brev. Urbani VIII.)" S. M'Crie History of the progress and suppression of the reformation in Spain pg. 6. in der Note. Die oben im Text citirten Worte des M'Crie finden sich ebendaselbst (pg. 8) im Text.

von der Nebenbuhlerschaft gegen Rom, die frühzeitig in Spanien hervortritt.

Mit dieser Tradition hängt eine andere zusammen, und ergänzt sie eigentlich. Es sollen nämlich sieben in Rom von den Aposteln Petrus und Paulus ordinirte Bischöfe nach Cadix gekommen sein, und von dort sich in das noch im Heidenthum befangene Land ausgebreitet und ihm das Evangelium verkündet haben. Diese Sage scheint mit jener andern zu gleicher Zeit aufgekommen zu sein; auch ihrer wird in Mozarabischen Hymnen und Schriften, die etwa aus dem 7. Jahrhundert herrühren, zuerst gedacht. Sie ist das Produkt der römischen Partei in Spanien, die dort eben so alt ist wie jene andere eifrig gegen Rom opponirende. Beide Parteien zeigen sich durch die ganze spanische Geschichte und finden sich noch heutigen Tages auf der Pyrenäischen Halbinsel; daß sie dort aber ihrem Ursprung nach uralt sind, das ist der Sinn jener Traditionen, das ist es, was sie beweisen; aber weiter zu gehen, und auf sie gestützt zu behaupten, daß jene Parteien ihrem Ursprunge nach auch verschieden seien, indem die eine von Rom aus, die andere von Palästina her gegründet, das hieße unkritisch verkennen, daß aus einer Tradition des sechsten Jahrhunderts auf ein Faktum des ersten Jahrhunderts kaum sichere Schlüsse gemacht werden können. Es liegen genug anderweitige Gründe vor, die das Entstehen von entgegengesetzten Richtungen erklären können, so daß es überflüssig wäre zu solchen willkürlichen Ableitungen und leeren Conjekturen seine Zuflucht zu nehmen. Dergleichen Gründe liegen in der Mischung so verschiedener Stämme, wie sie die spanische Nation enthält; mehr als alles aber forderten die Zustände, in denen sich das Land befand, als das Christenthum darin eingeführt wurde, zu solcher Nebenbuhlerschaft gegen Rom heraus.[9])

9) Ich übergehe hier ganz, daß man auch Petrus, den Apostel, zu denen gerechnet hat, die in Spanien gepredigt haben; da diese Behauptung nicht einmal den Namen einer Sage oder Tradition ver-

In der That, Spanien war ein zweites Rom.[10]) Nach dem eigentlich klassischen Zeitalter, nach der Zeit August's, rührte, in der 2. Epoche, fast alles, was zu Rom geschrieben wurde, von Spaniern her. Man kann den Werth dieser zweiten Epoche der lateinischen Litteratur verschieden anschlagen, Niemand aber wird leugnen, daß Männer wie Seneca, Lucan, Martial, Quintilian, Silius Italicus, Florus, Columella und Pomponius Mela, um der anderen minder bedeutenden nicht zu gedenken, eine ruhmvolle Reihe von Rednern, Dichtern und Philosophen bilden. Sie waren nach dem Zeitalter des Horaz und Virgil die Häupter unter den lateinischen Schriftstellern, und sie alle sind Spanier! Auch darf man nicht sagen, daß sie diesem Lande nur der Geburt, und Rom ihrer Wirksamkeit nach angehören, denn einmal waren doch mehrere von ihnen allerdings längere Zeit in Spanien und wirkten daselbst, und dann, worauf das Haupt-Gewicht zu legen ist, unterscheiden sie sich doch im Ganzen wesentlich von der eigentlichen römischen Litteratur, und tragen ein charakteristisch spanisches Gepräge. Die besondere Energie mancher Bilder des Lukan, die Exaltation seiner Gefühle, sein ganzer Stil erinnern an die Art, wie man auf der Pyrenäischen Halbinsel zu schreiben pflegt. Es ist ganz spanisch, wie Florus die Geschichte schreibt, sein Thema ist eigentlich nur der Ruhm seines Landes; viribus armisque nobilis Hispania. Martial in verschiedenen Epigrammen, die man bei Romey citirt findet, spricht, wenn er von seiner Heimath redet, ganz mit der übertriebenen Begeisterung und Verehrung, von der man wohl behauptet hat, daß sie erst durch das

dient; so vereinzelt und so spät (im 9. Jahrhundert zuerst) finden sich Spuren davon. Die Sage von den sieben Apostel-Schülern aber findet man weitläufig im 3. Theil der Esp. Sagr. von Florez abgehandelt.

10) Bei der folgenden Auseinandersetzung benutze ich zum Theil das 12. Kapitel vom 2. Bande von Romey Histoire d'Espagne (pg. 67. ff.)

schwülstige Wesen der arabischen Litteratur in die spanische gekommen ist — eine Behauptung, die durch seine Schilderungen widerlegt wird. Ganz in demselben schwülstigen Geschmack und dem übertriebenen Wesen, das der spanischen Litteratur der spätern Zeit eigen zu sein pflegt, ist auch das, wenn auch nicht von einem Spanier, so doch wohl in spanischem Geschmack geschriebene Gedicht, das Papinius Statius auf Verlangen der Wittwe des Lucan diesem zum Andenken macht, sein Genethliacon. Selbst in der Form erinnern manche Verse an die spanische Dichtungsart, z. B. sind die, welche Spartianus im Leben Hadrians anführt, ganz reine Redondillen, wie man sie noch heutigen Tages braucht: Florus, heißt es dort, habe ihm folgende Verse geschrieben:

Ego nolo Caesar esse
Volitare per Sicambros
Ambulare per Britannos,
Scythicas pati pruinas.

worauf der Kaiser, gleichfalls ein Spanier, geantwortet:

Ego nolo Florus esse
Ambulare per tabernas,
Latitare per popinas,
Culices pati rotundos.

Wem nun auch die Behauptung zu kühn sein sollte, daß diese jetzt in Spanien übliche Versart von der damaligen Zeit herstamme, und somit einen Beweis dafür abgebe, daß diese lateinisch-spanische Litteratur nicht nur in Italien, sondern auch in der Heimath der Autoren von Einfluß gewesen, den wird doch eine andere Betrachtung davon überführen müssen, daß diese römische Bildung auch auf der Pyrenäischen Halbinsel mächtig um sich gegriffen hatte. Strabo[11]), der etwa um das 15. Jahr unserer Zeit-

11) Die Hauptstelle des Strabo, die hierauf Bezug hat, steht im 2. Capitel des 3. Buches, wo es gegen den Schluß heißt: *Τῇ δὲ τῆς χώρας εὐδαιμονίᾳ καὶ τὸ ἥμερον καὶ τὸ πολιτικὸν συνηκολούθησε τοῖς Τουρδιτανοῖς, καὶ τοῖς Κελτικοῖς δὲ διὰ*

rechnung schrieb, giebt an, daß schon damals die, welche um den Betis, den heutigen Guadalquivir, herumwohnten, römischen Brauch angenommen und ihre eigene Sprache vergessen hätten, so daß sie fast ganz wie Römer seien. Er führt als Städte, die auf diese Art schon ganz umgeformt und römisch seien, Beja, Merida und Zaragoza an, und bemerkt ausdrücklich, daß auch die Celtiberen, die für die unbezähmbarsten und wildesten der Landesbewohner gegolten, schon angefangen, sich in die neue Sitte zu schicken und sie anzunehmen. Und wie schnell der schon damals gestreute Samen aufgegangen und diese Umbildung der verschiedenen Stämme, die Spanien bewohnten, zu einer einzigen römischen Nation zu Stande gekommen, davon legt uns eine Anekdote Zeugniß ab, die Aulus Gellius uns in seinen attischen Nächten bewahrt hat. Er erzählt uns, daß, als einige Griechen einen Spanier, der dort Lehrer der Beredsamkeit war, über die Rauheit der lateinischen Sprache aufzogen, dieser in Feuer gerathen und mit demselben Eifer als gelte es die Vertheidigung seiner Religion und seiner Lehren für seine Muttersprache (pro lingua patria) in die Schranken getreten.[12]) In einem philosophischen Werke

---

τὴν γειτνίασιν, ὡς εἴρηκε Πολύβιος, διὰ τὴν συγγενείαν. ἀλλ' ἐκείνοις μέν ἧττον. τὰ πολλὰ γὰρ κωμηδὸν ζῶσιν. Οἱ μέντοι Τουρδιτανοὶ καὶ μάλιστα οἱ περὶ τὸν Βαῖτιν, τελέως εἰς τὸν Ῥωμαίων μεταβέβληνται τρόπον, οὐδὲ τῆς διαλέκτου τῆς σφετέρας ἔτι μεμνημένοι. Λατῖνοι δὲ οἱ πλεῖστοι γεγόνασι, καὶ ἐποίκους εἰλήφασι Ῥωμαίους· ὥστε μικρὸν ἀπέχουσι τοῦ πάντες εἶναι Ρωμαῖοι· αἵτε νῦν συνῳκισμέναι πόλεις, ἥ τε ἐν τοῖς Κελτικοῖς Πεξαυγούστα, καὶ ἡ ἐν τοῖς Τουρδούλοις Αὐγούστα Ἡμερίτα, καὶ ἡ περὶ τῆς Κελτίβηρας Καισαραυγούστα, καὶ ἄλλαι ἔνιαι κατοικίαι, τὴν μεταβολὴν τῶν λεχθεισῶν πολιτειῶν ἐμφανίζουσι. Καὶ δὴ τῶν Ἰβήρων ὅσοι ταύτης εἰσὶ τῆς ἰδέας, στολάτοι λέγονται [ἢ τογάτοι]· ἐν δε τούτοις εἰσὶ καὶ οἱ κελτίβηρες οἱ πάντων νομεσθέντες ποιὲ ῥηριωδιστατοι. (Strab. Geogr. lib. 3. cap. 2.)

12) Aul. Gell. Noct. Atticae L. 19. c. 9. Auf die Stelle macht Herculano aufmerksam in seiner Historia de Portugal. p. 44.

nennt, Gellius also das Lateinische die Muttersprache eines Spaniers — offenbar ein Beweis, daß damals, d. h. zu den Zeiten Hadrians, das Lateinische nicht mehr ein Idiom war, das man in den Schulen zu lernen hatte, sondern im gewöhnlichen Leben gesprochen wurde; daß mithin — denn Sprache ist ja nichts anderes als der Ausdruck des Denkens — die römische Bildung und Denkungsart auf der Halbinsel bereits festen Fuß gefaßt und weiter Verbreitung gefunden hatte.

War das aber auch unzweifelhaft der Fall und besaß Spanien in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung eine Bildung, die es fähig machte, gegen Rom als Nebenbuhler aufzutreten, so dürfen wir doch nicht zugeben, daß diese Blüthe des Heidenthums die Einführung des Christenthums verhindert hätte. Der Aufschwung des Wissens ist im Allgemeinen für die Religion eben so förderlich, wie hinderlich; fördernd ist er durch die Belebung der geistigen Kräfte, hindernd daneben aber freilich auch durch den Hochmuth, der sich so leicht der Weisheit der Welt anschließt und die geistige Bedürftigkeit, die allein zur Religion führt, ertödtet. Das Christenthum verstand es, sich durch die Roheit der Barbaren Bahn zu brechen, es scheute aber auch nicht den Kampf gegen die Blüthe des Heidenthums, und diesen führt es in Spanien mit Glück durch! Vergebens sucht Romey[13]) das in Abrede zu stellen; irre gemacht durch die

13) Ich beziehe mich auf Romey Hist. d'Esp. tom. I. pg. 435 ff., eine Stelle wo dieser jetzt vielgefeierte Autor wieder einmal recht seine Leichtfertigkeit an den Tag legt; z. B. wenn er sagt (p. 436): L'étude approfondie des croyances de ce pays, à cette époque, donne pour résultat certain que les paiens y étaient encore au commencement du quatrième siècle dans l'effragante proportion de trente contre un. Après la faiblesse qu'avait rencontrée partout en Espagne la dernière persécution, ce fut donc un bienfait immense pour la religion chrétienne que la bienveillance, dont elle devint l'object. Dergleichen Gerede schickt sich in der That nicht für den Ernst eines Geschichtsforschers, und dient nur dazu, Unkundigen zu imponiren. Was soll

lange Liste der heidnischen Gelehrsamkeit, und wohl auch, weil er nicht recht an die Alles umbildende Kraft des Christenthums glaubt, meint er, daß von demselben in den ersten 3 Jahrhunderten nur wenig in Spanien gefunden werde, und daß erst nach Constantin die Ausbreitung beginne. Bei dem ersten Anblick kann diese Meinung für sich einnehmen; war es doch ein Spanier gewesen, der bündig und klar von einer Religion gesprochen, die der Weise beobachte, nicht weil sie an sich wahr und gut sei, sondern weil sie durch die Gesetze geboten. „Jenen ganzen gemeinen Haufen der Götter, hatte Seneka gesagt, welchen in einem langen Zeitraum ein vielfältiger Aberglaube zusammengebracht hat, werden wir in dem Sinne anbeten, daß wir eingedenk bleiben, die Verehrung derselben gehöre vielmehr zur Sitte, als zur Sache. Alles dies wird der Weise beobachten, als etwas durch die Gesetze Gebotenes, nicht als etwas den Göttern Angenehmes". Sollten nicht manche seiner Landsleute wie er denken, und den Göttern dienen wollen, so lang es die Gesetze befehlen? Eine auffallende Erscheinung giebt uns Antwort auf diese Frage. Die ganze Reihe der vorher genannten heidnischen Autoren gehört nämlich den ersten beiden Jahrhunderten an, im dritten schon findet man auch nicht einen heidnischen Schriftsteller, der ihnen anzuschließen sei, und die Bibliotheken, in denen die spanischen Litteraten aufgezeichnet sind, sehen sich genöthigt vom 2. Jahrhundert, mit Uebergehung des 3., sogleich zum 4. überzuspringen. Romey übersieht diese auffallende Er-

---

diese anmaßende Bestimmung, daß sich die Zahl der Nicht-Christen zu den Christen, wie 30 zu eins verhalten? Mit ganz gleicher Unwiderlegbarkeit hätte er statt dreißig auch hundert und jede andere Zahl nennen können! Und wo hat er es in aller Welt her, daß die Christen in der Verfolgung des Diokletian sich so schwach gezeigt hatten, daß die Ueberreste, wie er an einer andern Stelle (l. c. p. 441) sagt, erschrecken mußten über die Masse der Abtrünnigen, die ihre Reihen geschwächt hatten? Dergleichen darf man, denke ich, nicht ohne die triftigsten Dokumente behaupten.

scheinung, und führt darum nichts zur Erklärung derselben an. Richtig leitet sie aber wohl ein Autor des 17. Jahrhunderts, Nicolaus Antonio,[14]) daher ab, daß die Christen es vorzogen, mit ihrem Blute das christliche Gesetz dem Herzen einzuschreiben und das spanische Volk und seine Kirche mit einem höheren als blos litterarischen Lobe nennen zu machen. Der Kampf des sich ausbreitenden Christenthums gegen die Blüthe des Heidenthums ist es, woraus das Aufhören aller und jeder Litteratur in Spanien während des 3. Jahrhunderts zu erklären ist; die alte Bildung war untergegangen; der traurige, herzlose Grundsatz ihres Weisen, des hochverehrten Seneka, konnte das Gemüth nicht mehr befriedigen und keine Freunde mehr finden, nicht weil er durch eine neue Philosophie und Theorie widerlegt war, sondern weil die Christen ihn praktisch zu nichte machten; der Lebenshauch, der aus den Gräbern der Märtyrer aufstieg, das Leben war es, welches die Wissenschaft zu Boden warf, der frische Geist, der über das kunstgerechte, vertrocknete, alte Wesen triumphirte. Wie anders mußte es wirken, wenn der Christ für den Glauben, den die Gesetze freilich verboten, sein Leben hingab, als wenn der Philosoph kalt auffordert, als Heuchler dazustehen, wo es die Religion galt, wo die Menschen in der höchsten und heiligsten Angelegenheit ihres Herzens versammelt waren! Mußte doch selbst der Heide, wenn er frommen Herzens war, mit Unwillen auf solche heimliche Verspottung des Heiligsten sehen, wo, wie Plutarch[15]) tadelt, Gebet und Anbetung aus Furcht vor der Menge erheuchelt, und Worte gesprochen werden, die der eigenen Ueberzeugung entgegen sind, wo beim Opfer der schlachtende Priester nur wie ein Koch erscheint.

Suchen wir nun die Spuren auf, die uns von dem Eindringen des Christenthums und dem Kampfe, den es gegen das Heidenthum führte, geblieben sind, so sehen wir

14) Nicolaus Anton. Biblioteca Espanola tom. I. p. 116.

15) Plut. Non posse suaviter vivere c. 22.

zuerst bei Irenäus[16]) erwähnt, daß in Spanien Kirchen gewesen; danach weiß auch Tertullian,[17]) sein Schüler, daß man durch ganz Spanien das Christenthum angenommen. Diesen Zeugnissen schließt sich ein interessantes Dokument[18]) an, die Erzählung von dem Märtyrthum einer Jungfrau Leocadia, die in der diokletianischen Verfolgung, wie wir sehen werden, für den Christen-Glauben starb. Der Bericht trägt die Spuren des hohen Alters in seiner Einfachheit offenbar an sich, und unterscheidet sich dadurch wesentlich von den meisten der übrigen Erzählungen dieser Art. Ohne der spätern, ausschmückenden Tradition zu erwähnen, hebt der Bericht damit an,[19]) daß, als nach der Fleischwerdung des

16) Iren. adv. haeres. 61. c. 3.

17) Zwei Stellen Tertullians werden hierher gezogen, die eine wo er in der Schrift an Scapula sich über grausame Verfolgungen beklagt, welche die Christen in Leon und Mauritanien zu leiden hätten: Nunc a praeside Legionis et a praeside Mauritaniae vexatur hoc nomen, sed gladio tenus, sicut et a primordio mandatum est animadverti in huiusmodi. Die andere Stelle ist die, wo er in seiner Schrift contra Iudaeos c. 7. als Gegenden, die das Christenthum bereits angenommen, anführt: Maurorum multi fines: Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes — Worte, deren nähere Erklärung zu mancher Disputation Anlaß geboten.

18) Acta s. Leocadiae, abgedruckt zuerst, soviel ich weiß, von Mariana De rebus Hispaniae l. 4. c. 13., später nach Vergleichung von 2, freilich modernen Manuscripten (sec. 15 und 16) von Florez in der Esp. Sagr. t. 6. pg. 313 ff.

19) In temporibus illis dum post corporeum Salvatoris adventum et pro redemptione nostra sanguinis eius effusionem, ad inferos descensionem, a mortuis resurrectionem et in coelos ascensionem, Evangelica eruditio sensim, atque gradatim Apostolorum doctrina in omnem terram refulsisset, sero tandem in Spaniae finibus innotuit: eratque rara fides, et ideo magna quia rara. Delubra vero gentilium in omni loco sacrilega effusione sanguinum taurorum hircorumque fumabant. Et quoniam nonullae civitates, oppida, vici, et castella plena erant fanorum monstrorum, aliisque ima-

Heilandes, und nachdem er sein Blut für uns vergossen, hinabgestiegen zur Hölle, von den Todten auferstanden und zum Himmel gefahren sei, die Lehre des Evangeliums und die apostolische Doktrin nach und nach in alle Länder verbreitet worden, sie auch spät endlich nach Spanien gedrungen sei; der Glaube, heißt es weiter, war da noch selten, aber, eben weil er selten, auch groß. Die Tempel der Heiden aber rauchten allerorts von den lästerlichen Opfern des Blutes der Stiere und Böcke. Und während die Städte, Flecken, Ortschaften und Burgen voll waren von Heiligthümern der Götzen, und in Bildsäulen von Gold, Silber und anderm Metall das Abbild der Dämonen verehrt wurde, zitterte der Glaube an Christus, der inmitten so vieler Wuth aufwuchs. Wenige, aber Vollkommene besuchten die Zusammenkünfte, die auf den Namen Christi heimlich an geweihten Orten statt fanden; je mehr aber das Ansehen des Namens Christi stieg, desto mehr nahm die sündhafte Abscheulichkeit ab, und so loderte in manchen Städten bereits die Glut des vollkommenen Glaubens, schon nicht mehr heimlich und im Verborgenen, sondern öffentlich, mächtig, eine Leuchte für die Geistlichkeit der Kirche und das ganze priesterliche Geschlecht; so daß der Ruf davon ganz Italien erfüllte.

Wir müssen annehmen, daß die lange Ruhe, die bis auf Decius den Christen im römischen Reiche zu Theil geworden, jene anfänglich schwachen Keime zum Aufblühen gebracht

---

ginibus ex auro, argento et omni metallo colebantur praeterea in effigie daemonis; propterea fides in Christo pullulans inter tantas rabies paganorum palpitabat: conventicula vero nominis Christi sacratissimis et abditissimis locis a paucis et perfectis ingrediebantur peragenda: et quantum crescebat Christi nominis dignitas, tantum deficiebat execranda calamitas: ita pervenit ut in nonnullis urbibus perfectae fidei flagrarent incendia, ut non iam per latebras occultando, sed publice Ecclesiae sacerdotibus et omni praepollerent Clero. Quae fama non solum Italiam totam, sed et Bizantium peragravit etc.

und bewirkt hatte, daß die Verehrer Christi sich schon öffentlich zu seinem Namen bekennen durften; denn um die Mitte des dritten Jahrhunderts finden wir schon vollkommen organisirte Gemeinden in Spanien. Und bei der damals anhebenden neuen Verfolgung ging es diesen, wie es den andern christlichen Gemeinden im römischen Staat erging. Der Kaiser hatte bekanntlich im Jahre 250 eine strenge Untersuchung aller der Nichtbeachtung der Staatsreligion Verdächtigen angeordnet; die Christen sollten aufgefordert werden, die Ceremonien der römischen Staatsreligion zu verrichten; weigerten sie sich, so sollten Drohungen und danach Marter angewandt werden, um sie zum Nachgeben zu zwingen; und halfen auch diese nichts, so war namentlich gegen die Bischöfe die Todesstrafe bestimmt. In Folge dieses Ediktes wurde nun in den verschiedenen Provinzen des Reiches ein Termin bestimmt, bis zu welchem alle Christen vor dem Magistrat ihres Ortes erscheinen, und ihren Glauben verläugnend opfern sollten. Stellten sie sich nun zu dem bestimmten Termine, so begann die, wie es scheint, mit Zuziehung von fünf der angesehensten Bürger, vom Magistrat geleitete Untersuchung. Die standhaft Bleibenden warf man in den Kerker, wo man sie durch wiederholte Marter schwankend zu machen suchte; andere aber glaubten ein Mittel gefunden zu haben, um ihrem Glauben und dem Befehl der Obrigkeit zugleich treu zu bleiben; sie fanden sich mit den Behörden durch Geld ab, daß diese ihnen, ohne daß sie wirklich Opfer verrichteten, einen Schein, libellum genannt, ausstellten, daß sie den Forderungen des Ediktes genügt hätten. Die Empfänger solches Scheines nannte man davon Libellatici; die Kirche aber mißbilligte diese stillschweigende Verläugnung. Nichts desto weniger hatten sich zwei spanische Bischöfe, Basilides und Martialis, derselben schuldig gemacht, und, weiter fortfahrend auf dem eingeschlagenen Wege, hatte Basilides auf dem Krankenlager, wie es der Gemeinde schien und wie er selbst eingestanden haben soll, Gott gelästert, so daß er zufrieden sein mußte,

wenn man ihn nicht von der Kirchen-Gemeinschaft ausschloß; und Martialis hatte keinen Anstand genommen, heidnischen Gelagen beizuwohnen und seine Söhne nach heidnischem Brauch mitten unter den Gräbern der Heiden beerdigen zu lassen. Die Gemeinden hatten sie deshalb nicht mehr als Bischöfe ansehen mögen; und die Bischöfe der nächstgelegenen Provinzen waren zusammengekommen und die, welche nicht persönlich erscheinen konnten, hatten schriftlich ihre Stimmen abgegeben; so wählten sie einstimmig den Sabinus an die Stelle des Basilides, und, wie es scheint, einen Felix für Martial. Basilides aber, der anfangs voll Demuth und Unterwerfung anerkannt hatte, daß er mit Fug und Recht seines Amtes entsetzt worden, wandte sich nach Rom, und gewann die Unterstützung des dortigen Bischofes. Stephan, gleichviel ob er sich das Recht dazu nur angemaßt, oder ob es ihm die Sitte der Zeit, oder, wie von anderer Seite gesagt wird, die von den Aposteln überkommene Tradition gegeben, nahm sich des Basilides an, und erklärte ihn für den rechtmäßigen Bischof. Ihre Gegner in Spanien glaubten diesem Urtheil nicht Folge leisten zu müssen, wenn auch manche von ihnen anderer Meinung waren und dafür hielten, daß Basilides, und danach auch Martial wieder in ihr Amt einzusetzen seien. Bei diesem Zwiespalt der Ansichten hielten die betreffenden Gemeinden es für das Gerathenste, das Urtheil der afrikanischen Kirche darüber zu hören. Diese war schon seit einiger Zeit über verwandte Fälle mit der römischen in Streit; Cyprian war anfangs der Partei der Milde gegen die Gefallenen geneigt gewesen, war aber nach und nach zu strengeren Ansichten fortgeschritten, während man in Rom umgekehrt sich größerer Milde als anfänglich zuneigte. Es lag also dem spanischen Lande nahe, nachdem Rom gesprochen, auch den andern Nachbar zu fragen. So sandten denn die Gemeinden von Asturien und Leon einen in ihrem Namen von dem Presbyter Felix aufgesetzten Brief, und die von Merida ein anderes Schreiben, das ein Diakon Lulius verfaßt hatte, nach Afrika hinüber;

ihnen schloß sich ein anderer Felix, ein eifriger Christ[20]) aus Zaragoza an, indem er eine Darstellung des Thatbestandes mitschickte. Alle diese Schreiben überbrachten die neu erwählten Bischöfe, Sabinus und Felix, persönlich. 36 Bischöfe Afrikas kamen in Folge dessen zur Synode zusammen, und beriethen den Fall. Cyprian schrieb dann in ihrem Namen die Antwort, in der er keinen Anstand nahm, die Entscheidung des Stephanus, seines Collegen, wie er ihn nennt, für irrig und ungültig zu erklären.[21]) Cyprian führt an, daß Stephan zu entfernt von dem Schauplatze lebe, und von dem Vorgefallenen nicht gehörig unterrichtet sei, vielmehr durch Basilides hinter das Licht geführt worden. Stephan, sagt er, habe ihn mit Unrecht in sein Amt wieder eingesetzt, das er mit allem Recht verloren gehabt; dabei aber, setzt er hinzu, sei weniger die Nachlässigkeit des Stephan zu tadeln, daß er sich habe täuschen lassen, als die Verwegenheit des Basilides anzuklagen, der seinen früheren Verbrechen noch dieses, den Betrug und die Täuschung, hinzugefügt habe. So fordert er denn die Gemeinde-Vorsteher auf, jene beiden unwürdigen Priester nicht in ihrem Amte zu lassen, da es klar sei, daß dergleichen Männer weder der Kirche noch Gott Opfer darbringen dürften, wie auch schon früher auf einem allgemeinen Concil sein College Cornelius, ein friedlicher und gerechter Geistlicher, der auch die Ehre des Märtyrthums gehabt, mit den Versammelten beschlossen habe, daß solche Leute wohl zur Communion zugelassen werden könnten, geistliche Aemter aber nicht ferner bekleiden dürften.

---

20) Dieser Felix, den Cyprian als fidei cultor atque defensor veritatis aufführt, hat den Gelehrten unnützer Weise viel Kopfzerbrechen gemacht; sie stritten sich, ob er Bischof oder Presbyter oder sonst etwas gewesen sei! Risco handelt weitläufig darüber in Esp. Sagr. t. 31.

21) Der Brief Cyprians steht, außer in seinen Werken (p. 68), in der Esp. Sagr. t. 4. pg. 271 ff.

Dies ist es, was sich aus dem Brief Cyprians über die Verhältnisse der spanischen Kirche ergiebt. Nur ist es meines Erachtens zu weit gegangen, wenn man daraus mit Florez[22]) herleiten will, daß Spanien schon um jene Zeit verschiedene, scharfgesonderte kirchliche Bezirke gehabt habe, die denen der Civil-Jurisdiktion entsprochen; wenn schon das nicht unmöglich, vielmehr sogar wahrscheinlich ist, so liegt es doch keineswegs in den Worten Cyprians. Wohl aber haben wir hier ein unzweideutiges Zeugniß von der Existenz verschiedener christlichen Gemeinden, die in Bischöfen und Presbyteren ihre Vorsteher hatten. Merkwürdiger Weise ist auch hier, bei diesem eigentlich ersten Dokument, der Gegensatz einer römisch gesinnten und einer derselben widerstrebenden Partei sichtbar, von denen man, je nach dem verschiedenen Standpunkt, bald das Vorhandensein der einen, bald das der andern in Abrede stellte. Es ist nicht der Fall, wie man wohl hat behaupten wollen, daß man in Spanien in jenen Zeiten weit davon entfernt gewesen, den „Prätensionen" des römischen Bischofs Gehör zu geben; wir finden hier vielmehr, daß die Bischöfe allerdings Gewicht auf die Entscheidung Roms legen, und daß ihnen Cyprian erst sagen muß, daß diese nicht zu Gunsten, sondern eher zum Nachtheil des Basilides wirken müsse, da sie oder vielmehr die Art, wie er sie erhalten, seine Schuld noch mehre. Wiederum finden wir aber auch eine Partei, die es sich herausnimmt, den Spruch Roms nicht als zwingend zu betrachten, und glaubt, nachdem der römische Papst gesprochen, doch noch andere Urtheile hören zu dürfen. Sie opponirt hier gegen Rom, nicht weil sie demselben das Recht abstreiten will, überhaupt mitzureden, sondern weil die dort gelehrten Grundsätze den ihrigen nicht genehm, ihnen zu lax und milde sind; sie sind dem strengeren Principe zugethan, und mochten Lapsi und Libellatici nicht gern unter sich haben.

Bei solchen Verhältnissen kann es nicht fehlen, daß

22) Florez in der Esp. Sagr. t. 4. pg. 84 ff.

hier, wo wir die ersten Spuren des Christenthums in Spanien aufsuchen, es nicht sowohl die laxere, sondern diese strengere Partei es ist, die uns zunächst entgegen tritt. Ihren Principien nach mußte sich jene erstere leichter anschließen und darum verbergen, oder in dem jedesmal herrschenden Systeme verschwinden können, während diese, zum Nachgeben nicht geneigt, oft dagegen verstoßen und damit auffallen und von sich reden machen mußte. Dahin mußte namentlich das harte Edikt wirken, das Valerian im Jahre 258 erließ, um den Christen ihre Geistlichen zu nehmen, die den Anhängern der heidnischen Religion der Hauptdorn sein mußten. Die christlichen Bischöfe, Presbyteren und Diakonen sollten nach jenem Gesetze hingerichtet werden. In Zaragoza war um diese Zeit Fructuosus Bischof, alt und krank und schon zitternd an allen Gliedern, wie Augustin[23]) ihn uns beschreibt; aber er war angesehen bei Christen und Heiden. Grade diese Achtung, der er genoß, mußte die Aufmerksamkeit der heidnischen Obrigkeit nach jenem Edikt auf ihn ziehen; er, als einflußreicher, angesehener Mann mußte vor allen Dingen entfernt werden, wenn es nicht gelang, ihn zum Abschwören seines Glaubens zu bringen. Es mochte das den Heiden leicht scheinen, wie konnten sie glauben, daß der alte, schwache Mann wagen würde, Widerstand zu leisten? Es war der 16. Januar 259, ein Sonntag, und er lag schon in seinem Bette, da hörte er Schritte auf der Hausflur; er steht wieder auf, zu sehen, wer da komme, und geht auf die Flur hinaus; da findet er sechs Soldaten des Prätors, die sprechen zu ihm: „Komm, der Präsident läßt dich mit deinen Diakonen rufen". Er erklärt sich sogleich bereit, dem Befehl

23) Augustin benutzt die Geschichte des Fructuosus zu einer Rede (Serm. 161 de Div., oder 273 Serm. ad Pop. tom. 5 pars. 2,) worin er ihn in folgender Gestalt mit Herkules vergleicht: Contra unum infirmum et trementem omnibus membris senem Christianum, quid valet Hercules? vicit Cacum, vicit Hercules Leonem, vicit Hercules canem Cerberum: vicit Fructuosus totum mundum — compara virum viro.

zu gehorchen, und bittet nur, daß man ihn seine Schuh sich anziehen lasse. Dies gestatten ihm die Soldaten, die vielleicht selbst Christen, oder wenigstens den Christen geneigt waren,[24]) auf das Bereitwilligste; danach aber führen sie dieselben in das Gefängniß. Dort waren sie, wie wie es scheint, nicht allein, sondern mit andern zusammen, auf die das Benehmen des Bischofs in seiner traurigen Lage großen Eindruck machte; denn er betete beständig, und sie baten ihn, auch für sie zu beten, und schon am folgenden Tage ließ sich einer von ihnen im Kerker taufen. Nachdem sie sechs Tage im Gefängniß gewesen, wurden sie am Freitag, oder den 21. Januar vor die Richter geführt. Aemilian, der Präsident, befiehlt den Bischof und die beiden Diakonen eintreten zu lassen. Sie sind da! Da spricht er zu Fructuosus: „Hast du vernommen, was die Kaiser befohlen haben“? Der Bischof erwiedert: „Ihre Befehle kenne ich nicht — ich bin aber ein

24) Die Acta Sanctorum Martyrum Fructuosi Episcopi, Augurii et Eulogii Diaconorum, denen ich hier als glaubwürdigem Bericht folge, geben selbst die Namen der Soldaten oder Gefreiter (beneficiarii) an; schon diese Specialisirung fällt auf. Dann erzählen sie das Gespräch in folgender Art: Milites dixerunt: Veni, praeses te accersit cum diaconibus tuis. Quibus Fructuosus Episcopus dixit: Eamus, aut si vultis, calceo me. Cui milites dixerunt: Calcea te ad animum tuum. Die Soldaten sind also nicht grausam und hart gegen ihn, sondern mitleidig und bereit ihm einige Zugeständnisse zu machen. Vielleicht sollte damit angedeutet werden, daß Fructuosus, wenn er gewollt, sie auch dazu hätte bewegen können, ihn fliehen zu lassen. Bemerkenswerth ist die Art ferner, in der der Bericht fortfährt: Qui mox ut venerunt recepti sunt in carcerem; Fructuosus autem etc. Wer sind hier die Verhafteten, Fructuosus und die Diakonen, wie man gewöhnlich meint, oder die Soldaten, auf die sich das Qui auch beziehen könnte? Obschon ich mich mehr der ersteren Auffassung zuneige, weil in dem andern Dokument, das uns von dem Märtyrthum des Fructuosus geblieben, einem Hymnus des Prudentius, von diesen Soldaten gar nicht, wohl aber von dem Gefängniß die Rede ist, in das Fructuosus mit den Diakonen geworfen wird, so will ich doch auf diese zweite Art der Erklärung als gleichfalls möglich aufmerksam gemacht haben.

Christ". Da sagt Aemilian: „Sie haben befohlen, die Götter anzubeten". „Ich bete den einen Gott an, entgegnete Fructuosus, der Himmel und Erde, das Meer und alles was darin ist, geschaffen hat". Aemilian fragt ihn: „Weißt du, daß es Götter giebt"? „Nein", antwortet der Bischof. „So sollst du es denn erfahren", unterbrach ihn Aemilian; Fructuosus aber blickte zum Himmel empor und betete innerlich. Aemilian fuhr fort in seiner Rede: „Wer möchte denn gehört, gefürchtet und verehrt werden, wenn nicht die Götter angebetet und das Antlitz der Kaiser verehrt werden sollte". Und zu dem Diakon Augurius gewandt, spricht er zu ihm: „Höre nicht auf die Worte des Fructuosus." Doch der Diakon erwidert: „Auch ich bete den allmächtigen Gott an". Da wandte sich Aemilian an den andern Diakon, Eulogius mit Namen, und fragt ihn: „Gehörst du auch zu den Anbetern des Fructuosus?" Ihm erwidert der Diakon: „Nicht den Fructuosus bete ich an, aber wohl den, welchen auch er anbetet". Wiederum fragt Aemilian den Fructuosus: „Bist du der Bischof". „Das bin ich", antwortete dieser. „Du warst es", verbessert ihn Aemilian, und befiehlt, sie alle drei lebendig zu verbrennen. Da wird Fruktuosus mit seinen Diakonen zum Amphitheater geführt, das Volk aber hatte Mitleid mit ihm, denn es liebten ihn alle, die Christen, wie selbst die Heiden. Mitleidige Seelen bieten ihm Speise an, damit er sich zu dem schweren Gange noch leiblich stärke. Doch er weist sie zurück, denn es war ja der Freitag, also Fasttag. „Es ist noch nicht Zeit, sagt er, das Fasten zu brechen". Angekommen an den Ort, wo er zu sterben hat, drängt sich sein Lektor an ihn heran, um ihm die letzten Dienste zu erweisen. Der Bischof aber weist ihn zurück, stark und froh und vertrauend auf die Verheißung des Herrn bedarf er der Hülfe nicht mehr, er, der zitternde, altersschwache und kranke Greis. Ein anderer, den der Berichterstatter vielleicht in engerem als dem allgemeinen Sinn seinen Bruder (frater noster) heißt, bittet ihn, daß er für ihn bete. Laut, so daß es alle Umstehenden

hören, antwortet der Bischof die schönen Worte, die mehrmals Augustin das Thema für eine Rede abgeben: „Ich habe an die katholische Kirche zu denken, die vom Orient bis in den Occident verbreitet ist". So besteigt er voll Zuversicht den Holzstoß, und tröstet von dort herab noch die Brüder. „Euch wird der Hirt nicht fehlen, ruft er ihnen zu, und die Liebe und Verheißung des Herrn wird euch, hier oder in Zukunft, nimmer abgehen; was ihr hier sehet, ist kurzes Leiden". Und als die Flammen schon die Bande verzehrt hatten, die ihn und seine Leidensgefährten auf dem Scheiterhaufen festhielten, da sah man sie noch niederknien, um zum Herrn zu beten, ihre Stimme aber vernahm man nicht mehr. Aber die Brüder, und unter ihnen zwei aus der Dienerschaft des Aemilian, schauten mit frommer Begeisterung dem schönen Tode ihres Bischofes zu und blickten die Märtyrer, wie sie gen Himmel fuhren, verklärt mit himmlischer Strahlenkrone. Nur Aemilian gewahrte nichts von der Erscheinung, obschon man ihn rief, sie zu sehen. Und als es Abend geworden, da eilten die Christen in das Amphitheater zurück, mit sich brachten sie Wein, um darin die noch glühenden Knochen zu löschen, und sammelten die Reste jener Glaubenshelden.

Der Bericht,[25]) aus dem wir diese Darstellung schöpfen, scheint von einem Augenzeugen herzurühren; er ist jedenfalls aus jener Zeit, denn schon im 4. Jahrhundert finden wir

25) Florez hat diese Acta in der Esp. Sagr. t. 25. pg. 163 abdrucken lassen, und gleich dahinter den Hymnus des Prudentius. Es fragt sich übrigens, ob nicht gegen das Ende der Erzählung in den Actis einige Aenderungen und Auslassungen zu machen sein möchten; wenigstens bringen sie in dem letzten Kapitel noch eine Ermahnung des Aemilian, die sich bei Prudentius nicht findet, und auch dem in den Actis früher Gesagten nur durch künstliche Wendungen angepaßt werden kann. Nachdem nämlich gesagt war, daß er von jener Erscheinung nichts gesehen, wird hier nachträglich bemerkt, daß ihm die Märtyrer auch erschienen; man weiß nicht, wann und warum das geschehen sein soll.

ihn von Aurelius Prudentius in seinen Hymnen in Verse gebracht. Man darf nicht vermuthen, daß erst aus diesen Versen des 4. Jahrhunderts unsere Prosa geschmiedet sei, denn es finden sich im Gedicht des Prudentius einige Zusätze und Ausführungen, die, wenn das Sachverhältniß so wäre, von dem, der das Gedicht in Prosa übersetzt, nicht übergangen wären; namentlich zeigen die künstlichen Reden, mit denen Fruktuosus bei Prudentius die Zuhörer ermahnt, und ihr Verhältniß zu den einfachen Worten des prosaischen Berichtes, daß dieser der ursprüngliche, und darum von hohem Alter und so gut wie von einem Augenzeugen sei. Deshalb haben wir diesen Bericht als ein werthvolles Dokument zu betrachten, das uns die Stimmung der damaligen Christen kund thut. Es ist nicht Entmuthigung und Gefühl der Schwäche, womit sie sich aussprechen, sondern im Gegentheil Muth und Heroismus, und schwärmerische Begeisterung. Fruktuosus bleibt ernst, und ist er auch voll Todesfreudigkeit, so zeigt er doch nicht grade den fanatischen Eifer nach dem Tode, der bei andern Märtyrern oftmals ersichtlich ist. Aber die andern Christen, die sich um ihn herumdrängen, ihm die letzte Dienste zu thun, die ihn verklärt sehen, die auf den Scheiterhaufen eilen, die Knochen und Asche der Märtyrer zu sammeln — diese geben gewiß das Bild der Begeisterung, das vielleicht bei dem sterbenden Bischof wegen seiner Ruhe und Besonnenheit nicht so klar hervortritt. Grade dieser Enthusiasmus ist ein charakteristischer Zug, der uns noch öfters in der Geschichte Spaniens entgegentritt.

Zugleich ersehen wir aus diesem Bericht, daß die Christen ihre Zuversicht in ihre Sache schon nicht nur auf Gott zu bauen hatten, sondern selbst schon aus ihrer Ausbreitung durch das ganze Land begründen konnten. Ueberall haben sie ihre Brüder und Gönner; unter den Gefreiten des Prätors selber finden sie Dienstfertigkeit, und man übersehe nicht, daß zwei Diener des Aemilian mit zu den Christen gezählt werden! So konnte sich denn Arnobius, der zu

Ende des 3. Jahrhunderts schrieb, darauf berufen, daß in Spanien und Gallien, wo es unzählige Christen gebe, die Unglücksfälle nicht vorkämen, von denen man behauptete, sie würden von den Göttern wegen der Ausbreitung des Christenthums verhängt.[26])

Diese Zahl der Verehrer Christi, könnte man meinen, sei in der nächsten Verfolgung etwa bedeutend zusammengeschmolzen. Einmal aber macht eben der Enthusiasmus, den wir unter den Bekennern der verfolgten Religion wahrnehmen, dergleichen unwahrscheinlich, und dann ist, was uns von Documenten aus jener Zeit geblieben, auch wirklich dieser Annahme entgegen. Zunächst haben wir nämlich viele Berichte über den Glaubensmuth, mit dem die Christen jener letzten, der diokletianischen Verfolgung widerstanden, und wollte man die Mehrzahl solcher Erzählungen als unglaubwürdig zurückweisen, so bleibt doch ein und der andere Zug, den nur Hyperkritik abweisen könnte. Der Art ist die Erzählung von dem Tode der Leokadia, aus der wir schon oben die Einleitung citirt haben. Als der Ruf, heißt es dort, von der Ausbreitung des Christenthums durch Spanien, nicht nur Italien erfüllte, sondern auch bis nach Byzanz gedrungen war, da sandten die Kaiser Diokletian und Maximinian den Datian nach der Halbinsel, mehr damit er sie zu Grunde richte, als daß er sie regiere. Zuerst betrat dieser Gallien, einem grausamen Wolfe gleich; nachdem er sich da an dem Blute der Märtyrer gesättigt hatte und übervoll war von der ekeln Speise der Leichname, an der er sich geweidet, betrat er auch Spanien. Mit grausamen Martern verfuhr er gegen Felix, Lucusate, Eulalia und gegen andere, deren Namen anzugeben, zu weit führen würde, und opferte Gott ihre schuldlosen Seelen; danach reiste er wie ein heiß-

26) Die Worte des Arnobius lauten nach Esp. Sagr. t. 3 pg. 184. Am. 5: In Hispania, Gallia cur eodem tempore horum nihil actum est, cum innumeri viverent in his quoque provinciis Christiani.

hungriger Löwe gen Zaragoza. Wieviel Schmach, welche Schläge, Kreuzigung und welches Blutvergießen er dort veranlaßt, braucht die Zunge nicht zu melden, die Erde selbst, feucht von dem Blute der Christen, verkündet es schon, denn es giebt keinen Punkt dort, wo nicht die Asche der Märtyrer lebte und sproßte. Seine Reise danach fortsetzend, kam Dacian nach Complutum, wo Justus und Pastor durch seine Grausamkeit mit dem Diademe des Märtyrtodes gekrönt wurden. Endlich kommt er nach Toledo und forschet dort eifrig nach den Christen. Da findet er eine Gott geweihte Jungfrau, edel von Namen, edler aber noch durch die Lebensaufgabe und den Beruf, den sie sich erwählt; denn mit eifrigem Bemühen lag sie bei Tage und bei Nacht dem Gebete ob. Er befiehlt, sie vor ihn zu bringen, und redet sie an: „Wie magst du so thöricht sein, sagt er, das vornehme Geschlecht, aus dem du entsprossen bist, zu vergessen, und die Ceremonien der Götter aufgebend, einem Christus zu dienen“? Aber kühn erwidert ihm die Jungfrau: „Deine Worte können mich nicht von dem Grundsatze abbringen, den Christus mir eingeflößt, ihm habe ich mich ganz ergeben; und weder deine Schmeicheleien noch das Süße meiner hohen Geburt, womit du mich locken willst, werden mich von der Knechtschaft und der Verheißung meines Herrn Jesu Christi abziehen, der uns so reiche Gunst verwiesen, indem er uns mit seinem theuren Blute erkauft hat. Wüthend befiehlt Dacian den Soldaten, die Jungfrau zu fesseln und in den Kerker zu werfen, er hofft, daß er sie dort mit Folter und Strafen kränken, und wohl von ihrer Festigkeit abwendig machen könne. Er selbst aber setzt seine Reise fort, und kommt nach Evora, wo er der Obrigkeit sogleich Befehl giebt, die Christen aufzusuchen und vor ihn zu bringen. Man bringt alsobald einen Jüngling mit Namen Vincentius herbei, den er mit seinen Schwestern Sabina und Christeta hinopferte, würdige Gaben, die er Christo hinopferte! Darauf reist er nach Merida, wo er auf gleiche Art Gericht hält, und das Blut vieler Christen ver-

gießt, unter denen sich auch die Eulalia befand, die er, nachdem er sie mit vielen Martern und Qualen überhäuft, verbrennen läßt. Von allen diesen Grausamkeiten hörte Leokadia in Toledo in ihrem Kerker, und kniete nieder und betete, und empfahl ihre Seele Gott, und hauchte ihren Geist aus.

So lautet der einfache Bericht den wir über die diokletianische Verfolgung haben; man sieht daraus, wie irrig und willkürlich alles ist, was Romey über die große Schwäche sagt, die die Christen in dieser Verfolgung gezeigt haben, und wodurch ihre Reihe so bedeutend geschwächt sein sollte. Denn einestheils findet man hier genug muthige Zeugen für die Wahrheit und ihren Glauben; anderntheils erkennt man aber auch schon hier, daß die ganze Verfolgung in Spanien gar nicht so grausam und durchgreifend war. Sie fand nur in einigen Orten statt, die der Prätor auf seiner Reise besucht, und reine Willkürlichkeit ist es, bei der man sich nur auf Fabeln und Legenden stützen kann, oder auf mehr oder weniger ausgeschmückte Erzählungen, wenn man die Grausamkeit, Härte und Verbreitung der Verfolgung über die durch die alten Berichte vorgezeichneten Grenzen verbreitet. Leokadia hört nur von diesen Tyranneien, von keinen andern, die der Prätor, oder seine Untergebenen verübt hätten, und wenn wir jetzt mehr davon wissen wollen, als man damals in Toledo davon wußte, so laufen wir Gefahr, statt Geschichtsforschung zu treiben, Mythen zu sammeln. Nun kommt dazu noch die Erwägung des Charakters, den der Cäsar der spanischen Provinzen hatte. Constantinus Chlorus war von Natur sanft und menschenfreundlich, er war, seiner Gemüthsart nach, wenig zu Verfolgungen geneigt. Christ war er allerdings nicht, doch war er ein Freund des Christenthums und der Christen, sei es daß er, wie Eusebius sagt, wirklich die Nichtigkeit des Heidenthums anerkannte und aufrichtiger Monotheist war, ohne Christ zu sein, — oder, wohl wahrscheinlicher, daß er in der Religion Eklektiker war, ähnlich wie Alexander Severus. Er

erwies denjenigen seiner Untergebung, welche sich ihrem Glaubem als Christen treu erwiesen, besondere Achtung und besonderes Vertrauen, indem er zu sagen pflegte, daß, wer seinem Gott nicht treu sei, noch weniger seinem Fürsten treu sein werde. Da er als Cäsar sich nicht gegen das von den Augusten erlassene Edikt gradezu ungehorsam zeigen konnte, ließ er nur zum Schein niederreißen, und in Gallien, wo er selbst gewöhnlich residirte, hatten die Christen, mitten unter den Verfolgungen in den übrigen Provinzen, Freiheit und Ruhe. Nach diesem versönlichen Charakter des Cäsar ist es schon von vornherein unwahrscheinlich, daß in dem ihm untergebenen Spanien eine besonders blutige Verfolgung stattgefunden, wenn schon nicht in Abrede gestellt werden kann, daß eine und andere der ihm unterworfenen Behörden weiter gegangen, als seine Befehle vorschrieben.

Ein werthvoller Beweis ferner von der Ausbreitung des Christenthums in der damaligen Zeit bietet uns endlich ein interessantes Dokument, das eine richtige Darlegung der Verhältnisse ist, in denen sich zu jener Zeit das Christenthum in der spanischen Provinz befand. Ich spreche von dem Concil von Illiberi, von dem wir, seiner Wichtigkeit zufolge, umständlich zu handeln haben, wie denn auch ältere Gelehrte aus gleichem Grunde vielen Fleiß auf seine Erklärung verwandt. Sie begnügten sich nicht damit, es in den gewöhnlichen Concilien-Sammlungen abdrucken zu lassen, sondern schrieben gelehrte Commentarien dazu; so besonders Ferdinand de Mendoza, Albaspinäus, Loaysa, Binius, Langus, Coriolanus und Gonzalez Tellez. Dieser letztere, ein gelehrter Professor von Salamanka, sammelte die Erklärungen der Genannten, und gab sie, vermehrt mit seinen eigenen, im Jahre 1665 zu Lyon heraus. Seine Ausgabe, ein übrigens selten gewordenes Buch, ist das Hauptwerk, welches wir über jenes Concil haben.[27])

27) Concilium Illiberitanum adiunctis Mendozae et aliorum commentariis. Lugduni 1665. fol.

Nun weichen aber die Meinungen der Gelehrten über das Concil vielfach von einander ab. So ist von vornherein schon der Ort streitig, wo es gehalten wurde, indem man zwei Städte mit dem Namen Eliberi hat, die eine in den Pyrenäen, die andere in dem Süden, in der Provinz Betika. Doch nur von dieser kann füglich die Rede sein; denn einmal läßt es sich nicht nachweisen und ist durchaus unwahrscheinlich, daß das andere Illiberi ein Bischofssitz und in jener Zeit von einiger Bedeutung gewesen, da Pomponius Mela[28]) es bereits als Flecken und als Ruine beschreibt; und dann hätten wohl spanische Bischöfe, wie sie eben in diesem Concil auftreten, schwerlich eine in Gallien gelegene Stadt — denn das ist jenes andere Illiberi — zum Versammlungsort gewählt. Die meisten der Bischöfe, die wir bei jener Zusammenkunft sehen, gehören der Provinz Betika an, keiner ist von jenseits des Ebro, wie dürfen wir da an jenes Illiberi an der äußersten Nord-Grenze des Reiches denken? Offenbar kann von keinem andern als dem in Betika gelegenen, dem heutigen Elvira[29]), die Rede sein.

---

28) Ueber dieses Illiberi, das ohne Unterschied auch Iliberi und Eliberi geschrieben wird, und zur Zeit der Gothen Cauco Eliberi und sonst in dieser Art (z. B. Caucolibrium) heißt, woraus endlich Colibre geworden, sprechen von den Alten Athenaeus lib. 8, Polybius 1. 34, Strabo pg. 182 u. a. Die Worte des Mela (l. 2. c. 5) lauten: Vicus Eliberi magnae quondam urbis et magnarum opum tenue vestigium. Aehnlich drückt sich Plinius darüber aus. Auf dieses Eliberi beziehen das Concil Bosäus, Garibay, Pineda und Diego; dagegen weisen Mendoza, Loaysa, Tellez Florez u. a. mit Recht auf das in Betika gelegene Eliberi hin.

29) Die Frage, ob unter diesem Illiberi Granada oder das ganz in der Nähe 1½ Meile davon entfernte Elvira zu verstehen sei, hat zu vielen Untersuchungen Anlaß gegeben, deren ich hier nur beiläufig Erwähnung thun kann. Granada, oder, wie es in alten Zeiten hieß, Carnattah, ist phönicischen Ursprungs; die Phönicier hatten die Gewohnheit, feste Plätze im Lande anzulegen, meistens auf Höhen, und das Präfixum Car, das dem Namen vieler der

Noch streitiger aber als der Ort, ist die Zeit dieses Concils. Johann Morino meint, es müsse vor der novatia-

---

von ihnen gegründeten Colonien vorausgeht, scheint diese Bestimmung des Ortes zu bezeichnen; so haben sie Carthago, Carteja, Carmona, Cartama u. a. Die Bedeutung der Endsylben des Wortes ist zweifelhafter, und die Erklärungen desselben sind alle willkürlich. Nach Marinto Siculo (De las cosas memorables de España. pg. 150) und Eschevarria (Paseos por Granada pg. 17) ist Nattah der Name einer Gottheit; Cande, Aldrete u. a. nehmen es mit gleicher Willkür für Höhle oder Grotte, so daß Car-Nattah Berg-Grotte bedeuten soll. Ganz irrig ist aber auch die Meinung von Casiri (Bibl. Arab. Hisp. Esc. t. 2 pg. 247) der, indem er dort die Worte eines arabischen Schriftstellers falsch versteht, es für ein arabisches Wort nimmt, mit Peregrinorum Colonia übersetzt. Als die Araber in das Land kamen, fanden sie jene Veste schon mit diesem phönicischen Namen; aber sie war unbedeutend geworden. Denn ihr zur Seite war eine neue Stadt entstanden, wie es so oft geschieht daß die Anbauten an einen festen Platz sich so ausdehnen, daß sie zuletzt selbst eine Stadt bilden und bedeutender werden als die alte. Die Eingeborenen, die sich dort niederließen, nannten den Ort in ihrer Sprache Illiberis, was im Baskischen nach Astarloa (Apol. pg. 239) Neustadt bedeutet. Der Ort wuchs und Plinius nennt ihn den bedeutendsten in dem ganzen Küsten-Distrikt. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß diese Stadt, die den Beinamen Florentina erhielt, sich bald von den Mauren der alten Veste bis an den Fuß des Gebirges, der Sierra Nevada, d. h. bis eben dahin ausdehnte, wo das heutige Elvira liegt. Die Araber bildeten das Wort Illiberis corrumpirend, in El-begrah um, woraus Elvira geworden, was Marmol (Rebelion de los Moriscos fol. 4. c. 2.) irrthümlich für ein arabisches Wort nimmt, das unfruchtbares Land bedeute. Sie begnügten sich damit, wie sie auch sonst bei der Eroberung des Landes pflegten, die Bewohner ungestört in der Stadt zu lassen, Abgaben von ihnen fordernd, und nur die Veste durch die ihrigen besetzen zu lassen. Und zwar waren es in der Regel nicht die Moslim in ihrem Heere, sondern die Juden, deren sich viele unter den Berber-Stämmen befanden, denen das Amt zufiel, die Besatzung zu bilden. So geschah es auch hier mit der Citadelle der Stadt Elvira. Ar-razi, der im 9. Jahrhundert schrieb, gibt noch an, daß Karnattah, das er

nischen Ketzerei und der Verfolgung des Decius gefeiert sein, also vor 250; Natalis Alexander setzt es in die Zeit als die diokletianische Verfolgung anhob; andere bestimmen das Jahr 300 oder 301, wie Tillemont, Ceillier, Mendoza, Florez und Tellez; noch andere stimmen für 305, z. B. Aguirre; Ambrosio de Morales aber spricht von 324, und Antonio Augustin sogar von 325. Noch andere nehmen sogar noch spätere Termine an; so setzen, nach einem Citat von Tellez, die magdeburger Centuriatoren es gar erst ins 7. Jahrhundert. Diese große Verschiedenheit der Ansichten rührt zum Theil daher, daß man mit vorgefaßten dogmatischen Meinungen an die Untersuchung ging, und man denn z. B. glaubte novatianische Ideen in den Concil-Beschlüssen zu bemerken,

---

die älteste Feste im ganzen Distrikt von Elvira nennt, von Juden besetzt sei, und deshalb auch die Judenstadt heiße. Zu Bedeutung aber gelangt der Ort erst vom 11. Jahrhundert ab, wo die Berberen jener Gegend sich unabhängig von den Moslim zu machen wußten und ihr Chef in jener Veste seine Residenz aufschlug. Seitdem nimmt Elvira ab, und als Jben-l-khattib gegen das Ende des 14. Jahrhunderts schrieb, kannte er Illiberi schon nur noch als unbedeutenden Flecken, während Karnattah zur blühenden Hauptstadt geworden. Die Christen sodann machten aus dem Namen Karnattah den, welchen die Stadt heutigen Tages führt: Granada. Die Unkunde dieser Verhältnisse hat zu mancherlei fabelbelhaften Deutungen dieses Namens Anlaß gegeben, indem man bald sagte, daß der Ort wegen seiner Anmuth den Namen der Granate empfangen, bald daß er ihn führe, weil die Granate dort zuerst gewesen, und anderes der Art, was leicht schon mit der einzigen Erwägung fällt, daß die Granate wohl im Lateinischen und der damaligen Sprache der Christen in Spanien, dem romanischen Dialekt, allenfalls wie Karnattah klingt, nicht aber im Arabischen, wo sie Roman heißt. Weiteres über diese Namen findet man an verschiedenen Stellen des weiterhin zu erwähnenden klassischen Werkes von Gagangos (The History of the Mohammedan Dynasties in Spain.)

so schloß man sogleich, es müsse vor der Verdammung der Novatianer gehalten sein. Andere Kritiker kamen auf einem andern, unparteiischeren Wege zu ihrem Resultate, indem sie nämlich ganz von dem innern Charakter des Concils absehen, und nur auf die Namen der in demselben versammelten Bischöfe Rücksicht nehmen. Man bemerkte nämlich, daß dem Concile Hosius von Cordova und Valerius von Zaragoza beiwohnten. Nun verließ der erstere im Jahre 313 Spanien und begab sich in verschiedene andere Länder, von denen aus er freilich später, d. h. nach 337, auf seinen Bischofssitz zurückkehrte. Valerius aber starb schon 315, und wurde 305 in der decianischen Verfolgung abgesetzt und nach Valencia verbannt. Deshalb muß das Concil, wo beide unterzeichnen, nicht nur vor dem stattgefunden haben, daß Hosius Spanien verließ, d. h. vor 313, sondern auch vor 305 oder vor der Verbannung des Valerius. Was man gegen dieses Raisonnement einwenden könnte, möchte zunächst das sein, daß damit nur ungefähr der Zeitpunkt des Concils angegeben werde; denn es geht doch nur das daraus hervor, daß es zwischen der Ernennung des Hosius und des Valerius zum bischöflichen Amte und dem Jahre 305, also um den Anfang des 4. oder Schluß des 3. Jahrhunderts gehalten; aber ein bestimmtes Jahr kann man auf diese Art nicht herausfinden. Ferner kann man auf die Ueberschrift der Akten des Concils aufmerksam machen, die nach der neuesten Ausgabe[30]) und einstimmigen Lesart der dazu verglichenen Manuscripte lautet: Concilium Eliberitanum decem et novem episcoporum, Constantini temporibus editum eodem tempore quo et Nicaena Synodus habita est. Hier scheint der Zeitpunkt, und zwar ein anderer als

30) Ich spreche von der Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae ex probatissimis ac pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a publica Matritensi Bibliotheca. Matriti 1808. fol. (pg. 282.)

der vermuthete bestimmt angegeben zu werden, und einige Handschriften setzen noch näher ausdrücklich die Worte era 362 hinzu, was eben das Jahr der Feier des Concils von Nicäa, oder das Jahr 324 bedeutete. Dieser Angabe gegenüber kann man, wenn man nicht gradezu einen Fehler der Ausgaben oder Handschriften zulassen will, doch sagen, daß sie höchstens beweise, daß der Sammler dieser Canones in der spanischen Kirche, der, wie wir sehen werden, Isidor von Sevilla war, diese Ansicht über die Feier des Concils hatte, wie denn Isidor auch wirklich in einem seiner Werke[31]) sagt, daß die Concilien vor den Zeiten Constantins begonnen hätten. Wer aber nicht zugeben will, daß man diese Ueberschrift als nicht zum Concil gehörig, und als Zusatz des Sammlers betrachte, dem bietet allenfalls ein neuerer Autor, Antonio de Siles, noch Aushülfe. Dieser macht[32]) auf den besonderen Ausdruck in jener Ueberschrift aufmerksam, in der es nicht heiße, daß die beiden Concile zugleich gehalten seien, sondern daß das eine, das spanische, zu derselben Zeit publicirt oder edirt sei, in der jenes andere zu Nicäa gehalten. Gehalten, meint er, sei auch dies von Illiberi schon früher, man habe nur seine Publikation bis dahin, bis 324 verschoben. Freilich wird der Grund dieses Aufschiebens, und die Art, in der dann die Publikation erfolgt sein soll, nicht recht klar, und das Ganze erscheint ziemlich gezwungen und ein moderner Gedanke. . . Aber davon abgesehen bleibt noch ein anderer Grund zu besprechen, den man gegen diese Art der Zeitbestimmung des Concils hervorheben kann. Steht es denn fest, kann man fragen, daß jener Hosius und jener Valerius die bekannten, und nicht etwa andere desselben Namens gewesen? Dieser Ein-

31) Isid. klisnok. f. 6. cp. 15.

32) In einer Abhandlung betitelt: Investigaciones historicas sobre el origen y progresos del vonarato espanol. (§. 7 Note 2,) die man in den Memorias de la Real Academia de la Historia (Madrid 1832) t. 7 pg. 470 ff. findet.

wand ist nicht ganz müßig, denn wenn Florez[33]) auch mit Recht bemerkt, daß die Uebereinstimmung des Namens und des Bischofssitzes, und das Besondere, daß diese, die zu gleicher Zeit gelebt, mit einander genannt werden, zu auffallend sind, um zu erlauben, daß man den einen von ihnen, oder vielleicht gar beide für andere als jene bekannten Bischöfe halte, so scheint doch eine andere Betrachtung darauf zu führen, daß trotz der Unwahrscheinlichkeit des Falles der hier genannte Hosius ein anderer sein müsse, als der im Concil von Nicäa auftretende. Hosius wird nämlich unter den im Concil von Illiberi auftretenden Bischöfen als der zweite aufgeführt, während Valerius der 11. ist; da nun die Bischöfe in der Regel nach dem Alter ihrer Ordination aufgeführt werden, so müßte man schließen, daß Hosius einer der ältesten gewesen, während er, wenn er der bekannte weiterhin zu erwähnende Hofbischof des Kaisers war, damals erst seit Kurzem sein Amt bekleiden konnte, und dem Valerius, der 305 schon ein alter Mann war, hätte nachstehen müssen. Dieser Schwierigkeit entgehen wir aber, wenn wir die Namen der Bischöfe mit prüfenden Augen ansehend, bemerken, daß sich in der Reihenfolge derselben in den Ausgaben und alten Handschriften ein offenbarer Fehler eingeschlichen. Es mögen nämlich die Namen der Bischöfe in zwei Columnen geschrieben gewesen sein, die eine zehn, die andere neun enthaltend; der Abschreiber aber verstand diese Eintheilung nicht, und statt die Namen der einen Columne hinter einander zu lesen, las er jede Reihe gleich vollständig hinter einander, so daß er fortwährend von einer in die andere Columne gerieth. Der größern Deutlichkeit und zum vollern Verständniß dieses Irrthums will ich hier die Bischofssitze in der Art angeben, wie sie geschrieben waren:

Accitancis	Cordubensis
Spalensis	Tuccitanus

33) Esp. Sagr. t. 12 pg. 180.

Epagrensis	Castulonensis
Mentesanus	Eleberitanus
Urcitanus	Emeritensis
Caesaraugustanus	Legionensis
Toletanus	Salariensis
Ossonobensis	Elborensis
Eliocrotensis	Bastitanus.
Malacitanus.	

In der That müssen Labbeus, Surius und Mendoza in dieser Reihenfolge, wo der Bischof von Cordova also erst die elfte Stelle einnimmt, das Verzeichniß in den Handschriften, die ihnen dienten, gefunden haben, denn so drucken sie es ab; während Loaysa und die oben erwähnte madrider oder neueste Ausgabe die Namen nicht in der Reihenfolge giebt, wie sie Columne hinter Columne bietet, sondern hinter jedem Namen aus der ersten Columne den danebenstehenden der zweiten folgen läßt. Dadurch wird der Bischof von Cordova der zweite und kommt weit vor den von Zaragoza zu stehen, während dieser, der wahren Lesart gemäß, schon der sechste ist und dem Hosius um 4 andere vorangeht. Ich denke, es bedarf keines weiteren Beweises dafür, daß hier wirklich dieser Irrthum stattgefunden, als die Anführung dieses merkwürdigen Verhältnisses der Reihenfolge bei den verschiedenen Ausgaben!

Nach diesen Betrachtungen dürfen wir wohl sagen, daß die Erwägung der Namen der dem Concil beiwohnenden Bischöfe darauf führt, daß die Versammlung zu Anfang des 4. oder Ende des 3. Jahrhunderts gehalten; und eine unparteiische Auffassung des Inhalts der Canones wird nur dazu dienen können, uns gleichfalls an diesen Zeitpunkt denken zu lassen. Der Inhalt des Concils setzt eine Zeit der Verfolgung voraus, wo das Heidenthum die herrschende Religion und es gefährlich war, sich als Bekenner des Christenthums darzustellen. Die Canones enthalten Gesetze, wie sie nicht vor einer Verfolgung gegeben werden, man müßte denn divinatorisch und anticipirend verfahren wollen, noch nach-

dem sie erlitten, sondern eben während die Noth und Gefahr dauert. Freilich muß sie auch so gewesen, daß sie muthigen Bekennern hinreichende Freiheit gelassen, während derselben ihre Zusammenkünfte und ein Concilium abzuhalten. Der Art aber war zu jener Zeit in der That die diokletianische Verfolgung in den Provinzen, die Constantinus Chlorus als Cäsar beherrschte; und so haben wir wohl Recht das Jahr 303 oder 4, den Anfang jener Verfolgung, als Zeitpunkt des Concils anzusehen.

Das Concil führt uns zwei Arten des gesellschaftlichen Lebens vor Augen, die sich einander bekämpfen. Die eine ist lockend, denn sie hat die Staatsmacht und Freuden die Fülle für sich, aber sie ist unsittlich und locker. Darum wird sie von der anderen Art des gesellschaftlichen Lebens verworfen und die ihr folgen von der Gemeinschaft mit jenen anderen zurückgerufen. Die versammelten Bischöfe widersetzen sich deshalb der Neigung des Volkes zu den heidnischen Vergnügungen, namentlich der Theatersucht. Es gab in Spanien eine Menge von Schauspielhäusern, man ersieht das aus den Ruinen, die bis auf unsere Tage geblieben, aus Abbildungen auf alten Münzen, sowie aus einzelnen Nachrichten lateinischer Schriftsteller. In diesen Theatern war von der edlen Muse, der tragischen wie der komischen, nicht die Rede; rohe Spektakel und grobe Possen, in denen sich die tiefe Entartung der Zeit spiegelte, waren an der Ordnung. Als Beispiel der unglaublichen Barbarei, die zu jener Zeit auf den Theatern herrschte, braucht nur angeführt zu werden, daß einst der Schauspieler, der den Herkules dargestellt hatte, wirklich lebendig auf der Scene verbrannt wurde (man nahm einen zum Tode verurtheilten Verbrecher zu dieser Rolle); und in Bezug auf die Indecenzen, die sich ungescheut auf den Brettern zeigen durften, genügt es anzugeben, daß die Scenen der Pasiphaë mit dem Stier, der Leda mit dem Schwan, in möglichster Naturwahrheit dargestellt wurden, und auf die Stelle des Procopius zu verweisen, wo er die Darstellungen schildert, welche die Kai-

serin Theodora auf dem Theater zu Constantinopel gab.[34]) Solchem Unwesen mußten sich daher die alten Kirchenväter auf's Kräftigste widersetzen, und in der That sind ihre Werke voll Warnungen gegen den Theaterbesuch und das Schauspiel überhaupt. Schack giebt mit Recht an, daß sich die zu Illiberi versammelten Bischöfe auch in diesem Sinne erklärten, doch in den Canones 43 und 60, die er dazu citirt, findet sich nichts von dem Verbote als Komiker oder Pantomimen aufzutreten. Es gehört vielmehr nur Can. 62 hierher, wo es heißt,[35]) daß, wenn ein Wagenführer (auriga) oder Pantomime zum Christenthum übertreten wolle, er vorher seinem Gewerbe entsagen müsse, und wenn er wieder zu demselben zurückkehre, solle er von der Kirche ausgeschlossen werden.

Mit Unrecht wird von Manchen, unter denen Mendoza und Florez, auch ein anderer Canon, Can. 67,[36]) auf das Schauspiel bezogen; eine erleichternde Lesart, die aber durch Manuscripte nicht unterstützt wird, führt sie irre. Der Canon verbietet christlichen Frauen comatos aut viros cinerarios zu haben, und nicht, wie sie lesen, comicos aut viros scenicos. Man hat sich hierbei zu erinnern, wie schon Horaz[37]) anführt, daß die Frauen von Leuten dieser Art umringt seien, so daß sie dadurch mehr verdeckt

34) S. Schack Geschichte der dramatischen Litteratur und Kunst in Spanien. (Berlin 1845.) B. 1. pg. 16 und 72.

35) Can. 62: Si auriga et pantomimus credere voluerint, placuit ut prius artibus suis renuntient, et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur: qui si facere contra interdictum tentaverint, proiiciantur ab ecclesia. Die ältere Lesart augur für auriga hat der Kritiker nach inneren und äußeren Gründen zu verwerfen. — Aehnliche Bestimmungen findet man in Conc. Arel. I. Can. 4 und 5.

36) Can. 67: Prohibendum ne quae fidelis vel catechumena aut comatos aut viros cinerarios habeat: quaecunque hoc fecerint a communione arceantur.

37) Horatii Satyr. 1, 2, 96 ss.

seien als durch ihre Gewänder. Die Kirchenväter eifern demnach auch gegen dergleichen; Tertullian[38]) tadelt es namentlich, daß die Frauen, statt armen Christen Beschäftigung zuzuwenden, Männer mit schönem Aeußern aus der Fremde kommen ließen, ihnen als cinerarii zu dienen. Hieronymus[39]) warnt an verschiedenen Stellen dagegen, daß die Frauen nicht einen calamistratum procuratorem, und comatulos und comptos zur Seite haben. Ciniflones, cinerarii, calamistrati, und die übrigen Namen dieser Art, die, wie der Scholiast[40]) zu der obigen Stelle des Horaz richtig angiebt, ursprünglich von dem Gewerbe der Haarkräusler entnommen, bezeichnen den Galan, der bei der Toilette der Dame den Zutritt hat, ein Mittelding zwischen dem, was man unter einem spanischen Figaro und dem italienischen Cicisbeo versteht. Sich weibische Mannspersonen dieser Art zu halten, wird den Frauen von den Kirchenvätern, und von dem Canon des Concils hier untersagt; von Verheirathung mit Leuten eines bestimmten Gewerbes ist nicht die Rede; wenn auch das habere den Gedanken von etwas der Art zuließe, so zeigen doch die Parallel-Vorschriften der Kirchenväter, daß nur von einem anstößigen Umgang mit Leuten des anderen Geschlechtes, und nicht von Ehe die Rede sei. Die Ueberschrift, die die Canones tragen, rühren wohl nicht von den Bischöfen selbst her, sondern sind von Späteren beigefügt; demnach, wenn einer solchen zufolge hier vom con-

38) Tertull. ad uxorem lib. 2.

39) Hieron. cp. 9 ad Salviam: Non ambulet iuxta te calamistratus procurator etc. cp. 10 ad Furiam: Juvenum fuge consortia, comatulos, comptos atque lascivos domus tuae tecta non videant . . . Noli in publicum subinde procedere et spadonum exercitu praeeunte viduarum circumferri libertate; nec procurator calamistratus nec formosus collectaneus nec candidus assecla adhaereat lateri tuo.

40) Ciniflones et Cinerarii eadem significatione apud veteres habebantur ab officio calamistronum i. e. veroum in cinere calefaciendorum.

jugio die Rede ist, so haben wir das wohl nur als eine mißverständliche Fassung des Canons zu betrachten.

Von ähnlicher Lockerheit und Unsittlichkeit des Lebens zeugen viele andere jener Canones. So wird (C. 79) das Würfelspiel verboten, wie es viele andere Concilien in späterer Zeit gleichfalls untersagen; C. 72 ist gegen Päderastie gerichtet; und eine große Menge von Canones handeln über den Ehebruch und die verschiedenen Fälle, die dabei vorkommen können, z. B. C. 8 wenn eine Frau ihren Mann verläßt und einen andern heirathet, ohne daß ihr Mann ihr Anlaß geboten; C. 9 wenn dies geschieht, doch so daß ihr Mann ihr durch sein schlechtes Leben Grund dazu geboten, C. 10 wenn die, welche dieses thut, noch nicht vollständig Christin ist, sondern noch den Katechumenen-Unterricht empfängt. Canon 12 ist gegen Kuppelei gerichtet, C. 14 gegen gefallene Jungfrauen; C. 31 gegen die Jünglinge, die, nachdem sie Ehebruch getrieben, sich eines Bessern besonnen und in den Stand der Ehe getreten; C. 44 gegen Weiber, die früher dem Gewerbe der Hurerei nachgegangen, danach aber sich zum Christenthum bekehrt haben, C. 47 und 69 gegen verheirathete Personen, die trotz der Ehe Unzucht treiben; C. 63 und 68 gegen Frauen, die die Kinder tödten, die sie durch Ehebruch haben, C. 64 gegen fortgesetztes Beharren im Ehebruch, C. 70 gegen Frauen, die mit Wissen ihrer Männer dergleichen begehen, C. 72 gegen Wittwen, die nachher den heirathen, mit dem sie Unzucht getrieben. Eine so große Menge von Bestimmungen über diese Verhältnisse zeigt, für wie nöthig die Bischöfe es erachteten, der Unordnung entgegen zu treten, die über die geschlechtlichen Verhältnisse herrschte. — Auf gleiche Weise haben sie abergläubische Gebräuche abzuweisen, namentlich die, welche bei Begräbnissen stattzufinden pflegten. Hierher gehört der schwierige Canon 34, wo es verboten wird, bei Tage Wachs auf dem Kirchhof zu brennen, damit die Geister der Heiligen nicht beunruhigt würden.[41]) Trotz der vielen Gelehrsamkeit, mit der man diesen

41) Can. 34: Cereos per diem placuit in coemeterio non in-

Canon commentirt hat, finde ich nicht, daß man schon etwas recht Wesentliches zu seiner Erklärung geboten hätte. Die Ausleger haben verschiedene Mittel versucht, denen man es aber ansieht, daß sie mehr darauf ausgingen, einen Sinn hineinzulegen, als den darin liegenden zu entwickeln. Von diesem Verfahren ist selbst Florez nicht freizusprechen; nichts wunderlicheres als die Art, wie er sich hilft; Wachslichter, erklärt er, sollen bei Tage nicht auf dem Kirchhof brennen, denn, wenn das geschieht, d. h. wenn sie nicht brennen, so werden die Geister der Heiligen keineswegs, wie man abergläubischer Weise angenommen, dadurch beunruhigt. Die Schwierigkeit dieser Erklärung liegt aber darin, daß sie sprachlich unmöglich ist, non sunt inquietandi, heißt nicht: sie werden nicht beunruhigt, sondern sie dürfen, sie sollen es nicht werden! Nicht minder unglücklich ist die Erklärung, die Albaspinäus und vorher schon Loysa bieten, daß nämlich das Anzünden der Lichter verboten werde, damit die Andächtigen, die zum Gebet in die Kirchen strömen, durch den Lichtglanz nicht geblendet und zerstreut würden. Die spiritus sanctorum sind aber nicht ihre animae, um andere Ungehörigkeiten nicht erst zu erwähnen, die neben dieser sprachlichen Schwierigkeit der unpassende Sinn bietet. Mendoza spricht von Nekromantie und Todtenbeschwörung, die durch den Canon verboten seien, indem es nicht heiße daß überhaupt keine Lichter auf dem Kirchhof anzuzünden seien, sondern nur solche nicht, durch die die Geister der Heiligen beunruhigt würden; und dies findet er in den Worten, indem er erklärt, daß inquietare soviel sei als vellee quiete, in qua morantur, educere; daß aber beunruhigen soviel sei als beunruhigen wollen wird weniger einleuchten. Nur dogmatische Befangenheit dünkt mich kann so viele gelehrten Männer zu so wunderlichen Erklärungen und zum Uebersehen des zunächst Liegenden gebracht haben. Es ist

---

cendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt. Qui haec non observaverint arceantur ab ecclesiae communione.

nämlich für die richtige Deutung ein sogleich folgender Canon, C. 37 herbeizuziehen, wo gleichfalls das Anzünden der Lichter bei Strafe der Excommunikation verboten wird. Besessene,[42]) heißt es darin, dürfen auf dem Todtenbette getauft werden, und sind sie schon Christen, ist ihnen die Communion zu reichen; aber nicht darf zugegeben werden, daß sie öffentlich Leuchter anzünden, thun sie dagegen, so sollen sie excommunicirt werden. Gewiß willkürlich und nicht der harten Sprache entsprechend, mit der dies Anzünden des Lichtes untersagt wird, ist die Deutung der Commentatoren, daß es nur verboten werde, weil es nicht den Besessenen sondern den Akoluthen zukäme, die allerdings bei dem Gottesdienst das Anstecken der Lichter zu besorgen hatten; wenn also der Akoluth besessen sei, solle er sein Amt nicht weiter verwalten dürfen. Von Kirche und kirchlichem Amt ist aber im Canon gar nicht die Rede, vielmehr handelt es sich einfach um einen Brauch, den Besessene auf dem Todtenbette zu beobachten pflegten. Nun tadelt in der That etwa 100 Jahr nach diesem Concil ein spanischer Bischof das Anzünden der vielen Lichter in der Kirche, weil es ein heidnischer Brauch sei; dies hierher ziehend, werden wir annehmen müssen, daß die Besessenen in Folge eines heidnischen Aberglaubens und Brauches Lichter auf dem Todtenbette anzuzünden pflegten, um dadurch die bösen Geister zu verscheuchen oder vielleicht auch um sie dadurch, wie durch eine Art von Opfer, günstig sich zu stimmen. Von einer Vorstellung dieser Art rührt wohl der Brauch her, die Gräber der Gestorbenen, namentlich der Märtyrer, durch angezündetes Licht zu ehren, und darum können die Bischöfe in dem obigen Canon sagen, daß dieses ein Beunruhigen der

42) Can. 37: Eos qui ab immundis spiritibus vexantur, si in fine mortis fuerint constituti, baptizari placet; si fideles fuerint, dandam esse communionem; prohibendum etiam ne lucernas hi publice accendant; si facere contra interdictum voluerint, abstineantur a communione.

guten Geister sei, indem es ja ein Dienst der bösen Geister ist. Kurzum, die spanischen Bischöfe, die schon, wie wir aus dem oben erwähnten Brief Cyprians gesehen, nicht gewollt hatten, daß ein Bischof seinen Sohn mit heidnischen Ceremonien begraben lasse, tadeln und verbieten auch hier eine Sterbe- und Todtenfeier, die in anderen Kirchen freilich bestand; sie erklären es für einen des Christen unwürdigen Brauch, die bösen Geister zu versöhnen, indem man auf dem Sterbebette, oder nachher auf dem Grabe Lichter anzündet; die Geister der Heiligen, meinen sie, welche, nach einem Ausdruck des oben erwähnten Bischofes, des Vigilantius, das Lamm mitten auf dem Thron Gottes mit allem Glanze seiner Majestät erleuchte, könnten durch das Licht elender Wachskerzen nicht geehrt werden, sondern solcher Dienst würde sie nur beunruhigen. Eine weitere Andeutung übrigens davon, daß sie wirklich eben dasselbe als Mißbrauch bezeichnen, was auch Vigilantius als solchen betrachtet haben will, finde ich darin, daß eben derselbe auch etwas anderes als Mißbrauch rügt, was das Concil an derselben Stelle gleichfalls verbietet,[43]) die Vigilien nämlich, d. h. nächtliche Versammlungen an den Gräbern der Märtyrer, mochten diese nun in den Kirchen selbst oder im Freien sein. Vigilantius verwirft dergleichen, weil die Zusammenkunft beider Geschlechter in der Finsterniß Vorwand und Gelegenheit zu unsittlichen Ausschweifungen gab; denselben Anstoß nehmen die Bischöfe des Concils daran; auch sie verbieten die Vigilien, weil unter dem Vorwand des Gebetes heimlich Unzucht dabei getrieben wurde. Es ist zu beachten, daß sie diese Versammlungen nicht wie jenes Anzünden der Lichter mit schwerer Strafe belegen, und es findet dies darin seinen natürlichen Grund, daß sie das eine als

43) Can. 35: Placuit prohiberi ne foeminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt.

bösen heidnischen Aberglauben, das andere aber als eine, zwar an sich löbliche, aber zu Mißbrauch Anlaß bietende Sitte ansehen; und man hat nicht nöthig mit einem der Commentatoren, Tellez, die Lesart zu ändern.[44])

Es ist durchaus zu bemerken, daß das Concil gegen nichts so sehr eifert, als gegen Unsittlichkeit, die ihren Grund sowohl in der sündlichen Lust des Menschen als in Anhänglichkeit an das Heidenthum hat; darum verdammen sie etwas an sich Gleichgültiges, wie das Anzünden der Lichter zur Todtenfeier, mit schwerer Strafe, und in gleichem Sinne wollen sie nichts von Schonung wissen, wo weitere Neigung zur Götzendienerei hervortritt. Der Beschaffenheit jener Zeit gemäß müssen das freilich die größten Verbrechen gewesen und Liebe zu der früheren Religion bei den Christen für ebenso gefährlich als die gröbste Unsittlichkeit gegolten haben. Daher legt der 5. Canon verhältnißmäßig geringe Strafen darauf, wenn eine Frau aus Eifersucht ihre Magd tödtet, der 6. aber verhängt Excommunicirung, wenn jemand einen andern durch ein maleficium tödtet, und führt als Grund für diese Strenge an, daß das nicht ohne Götzendienerei geschehen könne. Die bösen Künste, das maleficium, sind nicht Sache eines Christen; es ist Abfall vom Christenthum und Neigung zum heidnischen Wesen, wenn sich ein Gläubiger derselben bedient. In ähnlichem Sinne, daß der Christ sich in nichts mischen soll, was Beziehung auf die Götzen hat, verbietet Canon 40, daß die Eigenthümer nicht gestatten sollten, daß ihre Verwalter, auf ihre, der Herren, Rechnung die üblichen Opfer von dem Einkommenden an die Götter entrichteten; und im Canon 41 wird den Christen untersagt, Götzenbilder in ihren Häusern zu haben, und wenn sie solche der Sklaven wegen haben müßten, so sollten sie sich wenigstens

44) Ueber den Vigilantius S. Hist. littéraire de la France. Tom. II, pag. 57.

selbst nicht damit einlassen. Hierher gehört in gewissem Grade auch Canon 36, an den die Ausleger gleichfalls vielen Anstand genommen. Es wird darin verboten Gemälde in der Kirche zu haben, damit nicht, was angebetet oder verehrt wird, an den Wänden gemalt sei.[45]) Auch bei der Erklärung dieses Canons sind die Commentatoren mannigfach irre gegangen, indem sie weniger darauf hinzielten, seinen Sinn zu entwickeln, als vielmehr das Concil gegen ikonoklastische Ideen zu vertheidigen. Es verbietet, sagte man, die Gemälde, weil zur Zeit der Verfolgungen, was an der Wand gemalt ist, nicht vor Entweihung und vor dem Spott der Heiden geschützt werden könne, — eine Deutung, die wir auch noch bei Florez finden. Doch sagt der Canon das nicht, führt vielmehr einen andern Grund an, weshalb er keine Gemälde in der Kirche wolle; damit nicht, sagt er, was verehrt wird, an den Wänden gemalt sei. Die Bischöfe folgen den Grundsätzen des Eusebius von Cäsarea; nicht, weil sie den Mißbrauch abgöttischer Bilderverehrung fürchten, sondern von dem dogmatischen Gesichtspunkt jenes Kirchenschriftstellers aus verwerfen sie die Bilder. Es ist unmöglich von der über alle irdische Form erhabenen Herrlichkeit des Erlösers ein Bild zu entwerfen; wolle man also ein Bild haben, so müsse man sich mit einem solchen zufrieden geben, wie es die Heiden von ihren Göttern und Heroen machten, das mit dem Dargestellten keine Aehnlichkeit habe. Die Christen sollen nicht scheinen, nach Art der Götzendiener ihren Gott in einem Bilde herumzutragen. Das sind die Grundsätze des Eusebius, und Grundsätze der Art erklären und verdeutlichen, warum die Gegenstände nicht an der Wand gemalt sein sollen.

Die große Vorsorge aber, die die Bischöfe zur Vermeidung alles heidnischen Wesens an den Tag legen, deutet

---

45) Can. 36: Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur aut adoratur in parietibus depingatur

allerdings noch auf eine nicht unbedeutende Macht desselben. Diese ergiebt sich auch aus andern Stellen, z. B. aus C. 15 und 16, wo verboten wird, christliche Jungfrauen, auch wenn ihrer noch so viel da seien, heidnischen Männern zur Ehe zu übergeben, oder auch Ketzern und Juden; und Canon 17 bestimmt danach noch zusätzlich, daß es ein besonderes unchristliches Verfahren sein würde, sie den Priestern der Heiden zu verbinden. Gesetze dieser Natur findet man auch in den ersten Bestimmungen des Concils. So befiehlt der erste Canon, daß ein Erwachsener, der die Taufe empfangen und dennoch darauf Götzendienst getrieben, von der Communion ausgeschlossen werde. Der 2. verhängt gleiche Strafe über die heidnischen Priester, die sich solches Abfalls zu Schulden kommen ließen, und der 3. gestattet hier eine Milderung eintreten zu lassen, wenn solche Priester nicht das Opfer verrichtet, sondern nur mit einer Gabe dazu beigesteuert haben, dann dürfe ihnen nämlich schließlich doch die Communion gereicht werden, nachdem sie vorher Buße gethan, und nur wenn sie ihr Vergehen zum zweitenmal wiederholen, soll die ganze Strenge der Ausschließung erfolgen. Canon 4 läßt weitere Milde eintreten, wenn nämlich die Priester, welche sich so der Opfer enthalten, noch nicht Christen sondern erst Katechumenen seien, dann sollen sie nach 3 Jahren zur Taufe zugelassen werden. Daran schließt sich Canon 55, wonach Geistliche der Heiden, die nicht nur keine Opfer sondern auch nicht einmal mehr Geldbeiträge für den heidnischen Cultus liefern, und nur die Kränze noch tragen, wie unschuldiges Zeichen ihres geistlichen Standes, schon nach zwei Jahren zur Communion zugelassen werden dürfen.

Diesem und ähnlichem Hinneigen zu einem unsittlichen und abergläubischen Leben treten die Bischöfe mit der Forderung eines strengeren und reineren gesellschaftlichen Verkehrs gegenüber. Der Grundsatz, von dem das carthaginensische Concil von 251 ausging, daß nämlich die Communion keinem verweigert werden solle, was er auch begangen habe, sobald er nur Spuren wahrer Reue gezeigt — wird allerdings

von dem Concil nicht festgehalten. Die Bischöfe des Concils von Illiberi wollen erstens, daß, wo Spuren solcher Reue nicht vorhanden zu sein scheinen, und wo vielmehr das Wiederholen der bereuten Sünde darauf führt, daß die Reue nicht ernstlich gewesen, keine Verzeihung eintrete, damit man nicht, wie es Canon 4 heißt, mit der Communion Spott treiben zu können glaube. Daneben wollen sie zweitens, daß für gewisse Sünden auch durch Reue nicht Verzeihung gewonnen werden könne; alles, was auf Götzendienerei Bezug hat, schließt unabänderlich von der Kirche aus. Gegen Grundsätze dieser Art sind die späteren Concilien, das von Ancyra (C. 6), das von Nicäa (C. 12), das zweite von Orleans C. 12; aber die Praxis der alten Kirche war in der That, wie es die Bischöfe in Illiberi vorschreiben, was auch Innocenz I. in einem oft dazu citirten Briefe (Ep. 3. cap. 2)[46]) angiebt. Man hat hier, um die Verwandtschaft solcher Bestimmungen mit novatianischen Grundsätzen abzuläugnen, zum Theil mit Beziehung auf jene Worte des Innocenz eine Unterscheidung aufgestellt; das Concil, sagte man, verbietet allerdings bei gewissen Sünden oder dem peccatum mortale Verzeihung eintreten zu lassen, sagt aber und lehrt durchaus nicht, daß der Kirche die Macht fehle, auch in diesem Fall Gnade zu üben, und das eben war,

46) Innocent. I. ep. 4 c. 2: De his observatio prior durior, posterior interveniente misericordia inclinatior est. Nam consuetudo prior tenuit, ut concederetur eis poenitentia, sed communio negaretur; nam cum illis temporibus crebrae persequutiones essent, ne communionis concessa facilitas homines de reconciliatione securos non revocaret a lapsu, negata merito communio est, concessa poenitentia, ne totum penitus negaretur, et duriorem remissionem fecit temporis ratio. Sed postquam Dominus noster pacem Ecclesiis suis reddidit iam depulso terrore, communionem dari obeuntibus placuit, et propter Domini misericordiam quasi viaticum profecturis, ut Novatiani haeretici, negantis veniam, asperitatem et duritiam subsequi videamur.

was Novatian behauptete, quod mortale peccatum ecclesia donare non possit,[47]) sie könne eine Todsünde nicht vergeben; das Concil *will*, den Zeitumständen gemäß, von ihrer Macht und ihrem Rechte nur nicht Gebrauch machen; die Kirche *kann* danach allerdings Todsünden vergeben, die Verhältnisse aber machen es gerathen, das Begnadigungsrecht nicht zu üben. Diese Unterscheidung ist hineingetragen; die Bischöfe sprechen sich gar nicht darüber aus, ob sie die Verzeihung der Todtsünden aus diesem oder jenem Grund weigern; sie sagen nur, daß die Begnadigung in solchen Fällen nicht geschehen solle.

Dagegen kann ich auch nichts Novatianisches darin sehen, daß die Bischöfe von den Vorstehern der neuen gesellschaftlichen Ordnung eine strengere Reinheit verlangen, als von den übrigen Gliedern. Wenn gröbere Sünden schon von der Gemeinschaft mit diesen ausschließen, so reichen nach dem Concile, weit geringere schon hin, um zum priesterlichen Amte unfähig zu machen; müssen die Laien schon rein und sittlich leben, so müssen es die Geistlichen in noch höherem Grade sein. Ein Geistlicher, der Ehebruch treibt, ist nach Can. 18 für immer von der Communion auszuschließen; einer, der auf dem Todtenbette die Taufe empfangen und nicht durch strengen sittlichen Wandel seine Befähigung dokumentirt hat, soll, nach Can. 24, nicht zum geistlichen Amt zugelassen werden. Damit keiner, der nicht ein ganz sittliches Leben geführt, zur Priesterwürde käme, soll nach Can. 30 wer in seiner Jugend Ehebruch getrieben, auch nicht einmal zum Subdiakonus ordinirt werden, denn, meint der Canon, sei er erst das einmal, so steige er nachher leicht zu jenen höhern Würden auf. Das Streben ging dahin, nicht nur was die groben Unsittlichkeiten betrifft, sondern auch in Bezug auf das ganze übrige Leben höhere Anforderungen an den geistlichen Stand zu stellen. Wucher ist überhaupt, auch

47) Worte des *Pacian* (ep. 3 contra Novatian.)

dem Laien, verboten; der Geistliche aber, der ihn treibt, wird abgesetzt (C. 20). Weltliche Geschäfte und Handel sind ihnen sonst nicht untersagt; nur dürfen sie nicht durch solche genöthigt werden, sich aus ihrem Sprengel zu entfernen; haben sie außerhalb der Provinz ein Geschäft, durch das sie einen pekuniären Vortheil ziehen können, so mögen sie ihren Sohn, Freigelassenen, einen Söldner, Freund oder sonst Jemand dahin schicken. So ordnet es C. 19 an, und giebt damit zu verstehen, daß die Geistlichen damals von ihrem Gewerbe zu leben pflegten, wobei freilich die Annahme von freiwilligen Gaben der Gemeinde nicht ausgeschlossen ist; doch verbietet C. 28 ausdrücklich, daß der Bischof von solchen, die an der Kirchen-Gemeinschaft nicht Theil haben, Gaben annehme; und C. 48 daß für die Taufe Geld gegeben werde, damit der Priester nicht für Geld zu verhandeln scheine, wie der Canon es ausdrückt, was er unentgeltlich empfangen hat. Strenger waren die Anforderungen in Bezug auf die geschlechtlichen Verhältnisse; da verlangt C. 33, daß die Geistlichen alle sich von ihren Gattinnen enthalten und ferner nicht mehr Kinder zeugen, und C. 27 verbietet ihnen andere Frauen als ihre Schwester oder Tochter bei sich zu haben. Dieselbe größere Strenge soll übrigens nicht nur gegen Geistliche, sondern überhaupt gegen alle angewandt werden, die darauf Anspruch machen, in ein besonderes engeres Verhältniß zu Gott zu treten. Als solche erwähnt das Concil gottgeweihte Jungfrauen, wie deren unter dem Vorgeben einer rein geistlichen Verbindung in den Häusern der Geistlichen zu leben pflegten. Solche hatte C. 27 vor Augen; und C. 13 schreibt vor, solche, wenn sie nach einem Fehltritt nicht wieder in ihren Stand zurücktreten wollten, für immer von der Kirchen-Gemeinschaft auszuschließen, während Can. 14 den übrigen Jungfrauen, die sich so vergangen, nur geringe Buße auferlegt. Zum Entgelt für diese strengeren Anforderungen an alles, was zum geistlichen Stand gehört, ist diesem aber ganz besonderer Schutz und vorzügliche Ehre verliehen. Angeber oder falsche Zeugen werden nach Canon

73 und 74 mit Kirchen-Strafen gezüchtigt, klagen sie aber einen Geistlichen an, ohne ihre Denunciation beweisen zu können, so sollen sie nach C. 75 für immer excommunicirt sein. Ferner sollen Freigelassene, so lange ihre Herren noch leben, nicht in den geistlichen Stand aufgenommen werden.

Es bleiben nun noch einige Canones, die sich mit der Kirchen-Ordnung und deren Festsetzung beschäftigen. Da ist zunächst in Bezug auf die Ordnung im geistlichen Stand der Anfang des Concils zu beachten, wo die Versammlung geschildert wird als aus Bischöfen und Presbyteren bestehend, aber adstantibus diaconibus et omni plebe. Die Bischöfe, deren 19, wie oben gesagt, aufgeführt werden, sind zuerst genannt, wie sie auch durchwegs im Concil als die Höchsten betrachtet werden. Sie, und nicht die Presbyter, haben nach C. 32, die Zulassung zur Buße zu gestatten, wenn jemand eine Todsünde begangen; doch können freilich in dringenden Fällen, das heißt also, wenn eine Krankheit es nothwendig macht, Ausnahmen mitunterlaufen, und die Communion auf ihren Befehl von den Presbyteren und Diakonen gereicht werden. Ihnen und den Presbyteren kommt das Taufen zu; in dringenden Fällen kann jeder fromme Laie taufen, doch wenn die Gefahr glücklich vorüber ist, muß der Getaufte vor den Bischof geführt und von diesem die Taufe bestätigt werden. So schreibt es C. 38 vor, und C. 77 bestimmt ausdrücklich, daß wenn die Taufe durch einen Diakon geschehen, die Bestätigung des Bischofs einzuholen ist. — Neben diesen drei Aemtern erwähnt ein Canon (30) noch eines vierten, des Subdiaconats, dessen Funktionen nicht näher angegeben.[48]) Man sieht daß die Bischöfe nur den bischöflichen und Presbyterial-Stand als den eigentlichen betrachten, obschon auch dabei das Bestreben einer Scheidung und Unterordnung zwischen diesen beiden klar hervortritt. Das Diakonat bildet nach ihnen eine Mittelstufe zwischen Volk und Geistlichkeit,

48) Es ist jedenfalls demnach eine Flüchtigkeit, was M'Crie pg. 12 sagt.

weshalb in der Einleitung des Concils die Diakonen mit dem Volk der Versammlung beiwohnend genannt werden. Die Gegenwart des Volks übrigens ist in diesen Concilien ein alter Brauch, den man aber nicht so verstehen muß, als hätte das Volk in den Berathungen mitzusprechen gehabt, sondern er bedeutet nur die Oeffentlichkeit der Versammlung.

Was die christlichen Feiertage betrifft, so enthält das Concil in Bezug darauf eine Bestimmung, die manche Dunkelheit bietet. C. 43 nämlich handelt vom Pfingstfest, wird aber in den verschiedenen Ausgaben verschieden gelesen. Mendoza, und die übrigen Editoren nach ihm lesen, daß befohlen werde: Ut cuncti diem pentecostes post pascha celebremus, non quadragesimam nisi quinquagesimam, während die älteren Herausgeber diese Zusatz-Bestimmung (non quadragesimam etc.) fortlassen. Diese Worte versteht Albaspinäus als ein Gebot 50 Tage als Pfingsttag zu feiern, während die meisten andern, unter ihnen auch Neander, umgekehrt daraus ableiten, daß die Pfingstfeier nur, und zwar den fünfzigsten Tag, geschehen soll. Diese letztere Deutung ist offenbar die natürlichere, obschon das Verbot der Feier des vierzigsten Tages auffallend ist, denn es kann Neander wohl nicht beigestimmt werden, daß nicht die Feier des vierzigsten Tages, sondern ihn als Pfingsten zu feiern verboten werde; nicht weil der Name falsch und unpassend ist, sondern weil diese Feier gegen das Ansehen der heiligen Schrift sei, wird sie untersagt.[49]) Ueberdies mußte bei dieser Fassung zu dem mißlichen Entschuldigungsgrund der schlechten Latinität jener Zeit Zuflucht genommen

49) Kanon 43 lautet: Pravam institutionem emendari placuit iuxta auctoritatem scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes [post Pascha] celebremus, [non quadragesimam nisi quinquagesimam,] ne si quis non fecerit, novam haeresin induxisse notetur. Die eingeklammerten Worte fehlen in der Madrider Ausgabe; überdies lesen die übrigen Editoren quod qui für ne si quis.

werden, um die Worte in der angegebenen Art zu deuten, denn non quadragesimam nisi quinquagesimam kann zunächst doch nicht heißen: Nicht den vierzigsten sondern den fünfzigsten Tag; vielmehr bedeutet es dem natürlichen Wortlaute nach: Nicht den vierzigsten, wenn nicht auch den fünfzigsten Tag. Dem natürlichsten Laute der Worte gemäß wird angeordnet, gestützt auf das Ansehen der Schrift, den Pfingsttag zu feiern, und zwar nicht den vierzigsten wenn nicht auch den fünfzigsten Tag. Aber diese Nebenbestimmung gleicht offenbar mehr einer eingeschobenen Glosse, als einer wirklich zum Text gehörigen Note; und da ist es zu beachten, daß von den 9 Handschriften, die zur madrider Ausgabe verglichen sind, nur eine einzige, eine Toledaner Handschrift aus dem 11. Jahrhundert, die Abschrift einer des 10. zu sein scheint und öfter dergleichen Einschiebsel enthält, diesen Zusatz bietet. Ich glaube daher, daß wir mit jener Madrider Ausgabe zu der früherhin üblichen Lesart zurückkehren müssen, und demnach im Canon den Befehl haben: Gestützt auf das Ansehen der heiligen Schrift den Pfingsttag zu feiern und das Unterlassen dieser Feier als Verleitung zu neuer Häresie anzusehen.

Danach bleibt eine andere Bestimmung über die festlichen Zeiten zu beachten, nämlich C. 26, wo geboten wird, am Sonnabend zu fasten, ein Gesetz, durch das die Bischöfe der wohl von den Juden-Christen herkommenden Sitte des Orient entgegentreten, wonach neben dem Sonntag auch der jüdische Sabath gefeiert wurde. Auch C. 23 ist hier zu beachten, wo vorgeschrieben wird, alle Monate, mit Ausnahme des Juli und August, Fasten zu halten, zu welcher Verordnung ich keine Analogie weiß, obschon es mir wohlbekannt ist, daß es in der ältesten Zeit unter den Christen Sitte war, sich Fast- und Bettage zu wählen, an denen sie, vom Sinnlichen zurückgezogen, allein dem Höheren lebten.

Ueber das unfehlbare mündliche Lehramt in der katholischen Kirche.

§. 11. Fortsetzung. Ueber welche Hauptpunkte sich die Gewalt des Petrus als Oberhauptes der Kirche sowie seiner Nachfolger in dieser Eigenschaft erstrecke.

Fragt man, über welche Hauptpunkte sich die bisher erwiesene vorzügliche Regierungsgewalt des Petrus erstrecken sollte, so ist, wenn man den Hauptzweck der christlichen Heilsanstalt in's Auge faßt, Folgendes aus der Natur und Idee der Sache zu antworten: Nur über zwei Hauptpunkte; nämlich über die Verkündigung der Lehre Jesu, und über die Leitung oder Führung der diese Lehre Annehmenden gemäß derselben zu ihrem Heile. Mithin konnte Petrus als Oberhaupt der Kirche erstens darüber zu wachen haben, daß die Lehre Jesu richtig und vollständig verkündigt würde; und zweitens darüber, daß durch Aufstellung geeigneter Disciplinargesetze und durch Anordnung zweckmäßiger und religiöser Gebräuche und Ceremonien den Gläubigen in Wirkung ihres Heiles gemäß dieser Lehre nachgeholfen würde.[1])

1) Wenn man diese beiden Hauptpunkte, worüber sich die vorzügliche Regierungsgewalt Petri, nach der Natur und Idee der christlichen Heilsanstalt, erstrecken sollen, vergleicht mit jenen Stellen Matth. 16. und Joh. 21; so zeigt sich wieder, daß jene die Verheißung diese die Erfüllung ist. Nur wenn jene beiden Punkte im Auge behalten und gehandhabt werden, steht das Gebäude der Kirche auf festem Grunde. (Matth. 16): und als Oberhirt (Joh. 21) muß Petrus gerade beide Punkte in's Auge fassen und handhaben.

Diese vorzügliche Regierungsgewalt oder diese Oberleitung hatte aber offenbar, wegen der persönlichen Unfehlbarkeit aller Apostel (§. 4), in der Person Petri selbst nur geringe Bedeutung: Höchstens da konnte sie Bedeutung und Geltung gewinnen, wo es sich um einen das Wohl der ganzen Kirche betreffenden Gegenstand handelte — wie das der Fall war, als an die Stelle des Judas ein neuer Apostel gewählt und als das jüdische Ceremonialgesetz abgeschafft werden sollte; weßwegen wir denn auch Petrus in diesen Fällen besonders thätig erblicken. Wenn nun aber jene Oberleitung, oder, wie wir dieselbe von nun an nennen, der Primat, aus dem angegebenen Grunde für die apostolische Zeit nur wenig Bedürfniß war; so ist derselbe dagegen für die nachapostolische Zeit, wo die einzelnen Lehrer nicht mehr persönlich unfehlbar sind und also wohl einer Oberleitung in Absicht auf die oben genannten zwei Hauptpunkte bedürfen können, deren die Apostel nicht bedurften, um so mehr Bedürfniß und daher von um so größerer Bedeutung. Läßt sich denn nun vernünftig annehmen, daß der Primat bloß für die apostolische Zeit, wo derselbe nur wenig Bedürfniß war, angeordnet gewesen sei, und nicht vielmehr für die nachapostolische Zeit, wo er doch, weil die persönliche Unfehlbarkeit der einzelnen Lehrer aufhörte, um so mehr Bedürfniß war und eine wahre Lebensfrage für die Kirche werden konnte? Würden wir nicht schon einen Menschen kurzsichtig und sein Handeln unvernünftig nennen, wenn derselbe eine Anordnung für eine Zeit träfe, wo diese Anordnung kein Bedürfniß, dagegen für die Zeit sie nicht träfe, wo dieselbe wirklich Bedürfniß ist? Und dürfen wir wohl eine solche Kurzsichtigkeit einem übernatürlichen Gesandten Gottes an die Menschen zulegen? Gewiß nicht! Daß also der Primat mit Petrus absterben sollte, läßt sich vernünftig nicht annehmen; vielmehr muß, wenn man auf den Zweck, wozu derselbe einzig angeordnet sein kann, sieht, angenommen werden, daß Christus den Primat mehr für die

nachapostolische Zeit als für die Zeit der Apostel berechnet und angeordnet habe — was denn auch von jeher der Glaube der großen Mehrheit der Christen, der Katholiken, gewesen ist. Bevor wir jedoch dieses Letztere nachweisen, wollen wir, und zwar in Unterstellung dieser Nachweisung, hier gleich die wesentlichen Primats-Rechte oder Primats-Pflichten, d. h. die Rechte oder Pflichten angeben, welche aus der Natur der Sache (aus dem Zwecke des Primats) fließen.

Vor Allem hat der Träger des Primats darüber, wie auch oben schon gesagt ist, zu wachen, daß die Lehre Jesu (das depositum fidei) richtig und vollständig in der ganzen Kirche verkündigt wird, und zu dem Ende, wo es Noth thut, provisorische Entscheidungen darüber zu erlassen, denen sich dann Jeder bis zur definitiven Erledigung der Sache zu unterwerfen hat. Es würde aber eine solche Entscheidung Noth thun, wenn über einen Lehrpunkt Streit entstände, worüber das unfehlbare Lehramt sich noch nicht ausgesprochen hat und sich auch wahrscheinlich nicht sobald aussprechen wird. Zwar legen viele Theologen dem Träger des Primats eine unfehlbare Lehrautorität bei; viele ja noch weit mehr andere Theologen dagegen legen eine solche Autorität nur der ganzen lehrenden Kirche bei. Da nun allein hierin, daß der ganzen lehrenden Kirche Unfehlbarkeit zukomme, Uebereinstimmung mit den Theologen herrscht, über die Unfehlbarkeit des Oberhauptes der Kirche aber noch immer gestritten wird, die Kirche das weiß und schweigt: so ist nur die Unfehlbarkeit der ganzen lehrenden Kirche und nicht auch schon des alleinigen Oberhauptes dieser Kirche geoffenbarte Glaubenssache. Definitiv, oder richtiger: unfehlbar, kann also nur — das ist allgemein anerkannte Glaubenslehre — die ganze lehrende Kirche in Glaubenssachen entscheiden. Hieraus folgt, daß die Entscheidungen des Primas oder Oberhauptes der Kirche

über Glaubenssachen, worüber sich die ganze Kirche noch nicht ausgesprochen hat, mehr negativer als positiver Natur sein müssen, d. h. mehr sagen müssen, was nicht geglaubt und gelehrt, als was geglaubt und gelehrt werden soll.[2]) Denn wie kann von einem Menschen gefordert werden, Etwas in sein Glaubensbekenntniß aufzunehmen, wovon nicht durchaus gewiß ist, daß es von Gott geoffenbart und also mit göttlichem Glauben zu glauben sei. Dagegen hat der Primas auch die Pflicht, darauf hinzuwirken, daß die dießfällige Glaubenssache in irgend einer Weise — durch ein allgemeines Conzil oder durch Umschreiben an alle Bischöfe der katholischen Christenheit[3]) — konstatirt werde. — Aber was hätte der Primas zu thun, wenn Jemand, etwa ein Bischof, wider eine offenbare, ausgemachte Glaubenslehre verstieße und also einer offenbaren Heterodoxie sich schuldig machte? Er hätte einen solchen auf diesen seinen Verstoß aufmerksam zu machen, und, im Falle des Beharrens in seinem Irrthum, von der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen.

Zweitens hat der Träger des Primats das Recht und die Pflicht die Beobachtung der Disziplinargesetze sowie die Handhabung der religiösen Gebräuche und Ceremonien zu überwachen, und darauf hinzuwirken, daß die unzweckmäßig gewordenen Gesetze, Gebräuche und Ceremonien abgeschafft, und, Falls das Wohl der Kirche es verlangt, andere, den veränderten Verhältnissen angemessene und zweckmäßige Gesetze ꝛc. angeordnet werden.

Drittens endlich hat der Träger des Primats das Recht und die Pflicht, überhaupt darüber zu wachen, daß

---

2) Wirklich sind auch alle derartige Entscheidungen der Päpste mehr negativer als positiver Natur. Man vergl. die Instructio Clementis VIII. pro iis qui libris prohibendis etc. operam sunt daturi. §. 2.

3) Wir werden später sehen, daß diese das Subjekt des unfehlbaren Lehramtes sind.

die Vorsteher der einzelnen Kirchen oder Diözesen (die Bischöfe) ihr Amt wohl verwalten, und dieselben, falls sie es hieran fehlen lassen, zu ermahnen, zu strafen, ja abzusetzen, und dann andere an deren Stelle zu setzen oder setzen zu lassen — versteht sich: alles nach dem hergebrachten Rechte. Wie wäre es aber, wenn die Klugheit es verböte, einen Bischof, der es in seinem Amte fehlen ließe, abzusetzen oder mit sonstigen Strafen zu belegen? Dann hätte der Primas das Recht und die Pflicht, einzuschreiten und das Mangelhafte zu ersetzen — entweder selbst (persönlich) oder durch einen Andern. Hierauf gründet sich das Recht des Primas, Nuntien zu schicken. —

Das sind die *wesentlichen*, d. h. die aus der Natur der Sache fließende Primatialrechte und Pflichten,[4]) welche darum auch von Allen, die einen Primat in der Kirche zulassen, anerkannt sind. Durch Erfüllung dieser Pflichten wird der Primas der *Oberhirt der ganzen Heerde*, das *Fundament der ganzen Kirche*, der *Mittelpunkt der Einheit* (centrum unionis) in derselben.

§. 12. *Nachweisung, daß man von jeher an eine Fortdauer des Primats in der Kirche geglaubt und den Bischof von Rom als den Träger des Primats betrachtet hat.*

Wenn der Primat nicht mit Petrus absterben, sondern auch nach dessen Tode noch *fortdauern* sollte; dann mußte er *an eine bestimmte Kirche gebunden* werden: widrigenfalls würde bei dem jedesmaligen Absterben des zeitlichen Primas die größte Ungewißheit über den nunmehrigen Träger des Primats eintreten. Mußte aber der Primat

4) Von den *unwesentlichen* und erst *später erworbenen* Rechten kann hier begreiflich keine Rede sein. Davon handelt das Kirchenrecht.

an eine bestimmte Kirche gebunden werden, so wurde er unstreitig — wenigstens liegt das in der Natur der Sache — an eine solche Kirche gebunden, welcher Petrus selbst einmal als Bischof vorstand; und dann sicherlich an diejenige, welcher Petrus bei seinem Tode als Bischof vorstand. Daß nun aber Petrus bei seinem Tode Bischof zu Rom gewesen sei, wird durch das christliche Alterthum einhellig bezeugt. Im Widerspruch mit diesem einhelligen Zeugnisse des christlichen Alterthums ist es aber doch seit 3—5 Jahrhunderten vielfach geläugnet worden — nicht bloß, daß Petrus Bischof zu Rom, sondern auch, daß er überhaupt nur zu Rom gewesen sei. Nach Thomas Waldensis soll der Lehrer Wikleff's, Wilhelm mit Namen, der erste gewesen sein, welcher die Reise Petri nach Rom läugnete; und zwar aus dem Grunde, weil derselben in der h. Schrift keine Erwähnung geschehe. Nach Andern soll es Marsilius von Padua, ein berühmter Rechtsgelehrter des 14. Jahrhunderts und Antagonist der Päpste, zuerst geleugnet haben. Unter den Protestanten hat, wenigstens nach Eck's Behauptung, Urban Rieger zuerst die Reise Petri nach Rom geläugnet. Luther selbst äußerte sich also: „Alle Historien sagen's aber es ist ertichte Ding". Später hat der jüngere Spanheim (gest. als Professor der Theologie zu Leyden 1701) mit einem großen Aufwande von Erudition diese Behauptung zu stützen gesucht. Unter den neuern ist es hauptsächlich Eichhorn, welcher den Aufenthalt Petri zu Rom in Zweifel zu stellen gesucht hat. „Höchst wahrscheinlich" — heißt es in seiner Einleit. in's N. T. 1. Th. 2. Aufl. Lpz. 1820. S. 598 — „ist der Aufenthalt Petri zu Rom eine Fabel; er gründet sich auf die Auffassung seines ersten Briefes zu Babylon (I. Petr. 5. 13), welchen Name die älteste Kirche figürlich von Rom erklärte, und darauf Alles baute, was von seinen Verdiensten um die römische Kirche, seinem dasigen Primat, seinem Martertode, die alte und neue christliche Welt gefabelt hat. Ich frage dreist: wo wäre sonst

ein anderer Beweis dafür? und diesen ungereimten Beweis sollte die historische Kritik gelten lassen?" Es ist jedoch gar nicht wahr, daß das christliche Alterthum die Anwesenheit Petri in Rom einzig auf jene Stelle in dessen ersten Briefe gegründet habe; vielmehr stützte dasselbe seinen dießfälligen Glauben hauptsächlich auf die Ueberlieferung, wie sich Jeder überzeugen wird, der die hierüber sprechenden Aeußerungen der Väter betrachtet; aber wahr ist allerdings, daß die Väter unter jenem Babylon durchgängig die Stadt Rom verstehen; und das nicht mit Unrecht, wie unter andern nachweiset Kistemaker, Sendschreiben der Apostel, übersetzt und erklärt. Zweit. Bd. S. 319—321. Heutzutage erkennen die Protestanten den Aufenthalt Petri zu Rom durchgängig an. So sagt Bertholdt, Historisch-kritische Einleitung in's a. u. n. T. 5. Bd. S. 2690: „Seine (des Petrus) Anwesenheit in Rom, und sein dabei erlittener Martertod ist völlig historisch gewiß; nur im polemischen Eifer gegen die Anhänger des Papstthums konnte dies ehedem von manchen protestantischen Theologen oder Historikern geläugnet werden." Neander, allg. Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 1. Bd. 1. Abth. S. 317: „Es ist Hyperkritik, die durch die übereinstimmenden Nachrichten des kirchlichen Alterthums bewährte Ueberlieferung, daß Petrus zu Rom gewesen, in Zweifel zu ziehen. Cölln, in der allg. Encyklopädie der Wissensch. und Künste von Ersch, und Gruber, 18. Thl. S. 42: „Daß die Christengemeinde zu Rom von den beiden großen Aposteln begründet wurde, ist allgemeine Ueberlieferung der ältesten Kirche, welche niemals durch historische Gründe, sondern nur durch die Eingebungen eines blinden Parteieifers konnte zweifelhaft gemacht werden". Gieseler, Lehrb. der Kirchengeschichte. 1. Bd. 2. Aufl. Bonn, 1827. S. 89 Note e: „Es war parteiische Polemik, wenn einige Protestanten, besonders Spanheim, nach dem Vorgange einiger Papstfeinde des Mittelalters, läugnen wollten, daß Petrus je in Rom gewesen sei". Schon früher sagte Grotius, Comment. in I. epist. Petri: „Romae Petrum fuisse

nemo verus Christianus dubitavit". Und Schröckh, christl. Kirchenq. 2. Th. S. 155; „Es ist nicht leicht eine Begebenheit der alten Geschichte durch ein so einstimmiges Zeugniß der ersten christlichen Lehrer außer Streit gesetzt, als eben diese". Gegen die ebenfalls einstimmige Nachricht des christlichen Alterthums von dem Martertode des Petrus zu Rom hat man unter andern die Nachricht über einen im Jahre 1814 von einem französischen Capitain bei Joppe (Jaffa) in Syrien aufgefundenen Grabstein mit der Aufschrift: „Simon Petrus, der Schüler Jesu, ruhet hier" — geltend zu machen gesucht.[5]) Allein selbst die allg. Kirchenzeitung erklärt, Jahrg. 1828, Num. 134, diese Grabschrift unbedenklich für apokryphisch. Es kann demnach vernünftiger Weise nicht in Abrede gestellt werden, daß Petrus in Rom war und daselbst des Martertodes starb. — War Petrus aber auch Bischof zu Rom? Dafür steht das christliche Alterthum eben so einhellig. Hier nur einige Belege. Cyprian sagt epist. 55. ad Cornel. pap.: „Sie (die Novatianer) wagen es hinzusegeln zur Katheder Petri (in Rom)". Optatus Milev. lib. 2. cont. Parm. „Du kannst es nicht leugnen, daß du weißt, daß in der Stadt Rom — dem Petrus zuerst die (bischöfliche) Katheder verliehen worden". Eusebius im Chronikon: „Im zweiten Jahre des Claudius, nachdem er zuerst die Kirche zu Antiochia gegründet, reiset der Apostel Petrus nach Rom, wo er das Evangelium predigt und 25 Jahre als Bischof dieser Stadt verharret". Gerade so Hieronymus in catalog. scriptorum ecclesiasticorum: „Petrus begibt sich, nachdem er der Kirche zu Antiochia als Bischof vorgestanden, im zweiten Jahre des Claudius nach Rom und hatte daselbst 25 Jahre lang[6]) die priesterliche Katheder inne". Au-

5) Ausführlicheres hierüber bei Brenner, System der spec. Theol. I. Bd. S. 258—262.

6) Ueber die Dauer des Aufenthaltes Petri in Rom vergleiche man

gustin lib. 2. contra literas Petiliani Donatistae C. 51: „Was hat dir die Katheder der römischen Kirche, auf welcher Petrus saß, gethan?“ — Eben so einstimmig ist das Zeugniß des christlichen Alterthums dafür, daß Petrus als Bischof seine Nachfolger in den römischen Bischöfen habe. Zwar liegt das schon in dem eben Gesagten; doch mögen noch einige Zeugen auftreten und sprechen. Irenäus sagt adv. haeres. lib. 3. c. 1: „Die seligen Apostel gründeten und erbauten (θεμελιώσαντες καὶ οἰκοδομήσαντες) die Kirche (zu Rom)[7] und übergaben dem Linus das dortige Bisthum; diesem folgte aber Anakletus“. Eusebius lib. 2. c. 2: „Nach dem Martertode des Paulus und Petrus erhält zuerst Linus das Bisthum der römischen Kirche“. Ephiphanius haeres. 27: „Die Aufeinanderfolge der Bischöfe in Rom war folgende: Petrus und Paulus, Linus, Kletus, Klemens“. Optatus Milevitanus lib. 2. Cont. Parmen.: „Auf der einzigen Katheder, welche die erste von den Gaben (= in Absicht auf Begabung) ist, saß zuerst Petrus, wel-

---

die betreffenden Abhandlungen der Tübinger theologischen Quartalschrift in den Jahrgängen 1820 und 1840.

7) Doch muß, weil Paulus bei seiner Ankunft in Rom schon eine christliche Gemeinde daselbst vorfand, Petrus allein als erster und eigentlicher Gründer der Kirche zu Rom, und Paulus kann nur insofern als (Mit) Gründer derselben betrachtet werden, als er während seiner Gefangenschaft zu Rom bedeutenden Einfluß auf die festere Gründung derselben ausübte. In der Stelle des Irenäus ist offenbar ein Zeugma, die eigentliche Gründung (θεμελίωσις) der römischen Kirche dem Petrus, die festere Gründung oder Gestaltung (οἰκοδόμησις) dem Paulus (theilweise wenigstens) zugelegt. Dieselbe rhetorische Figur (Zeugma) findet sich in einer Stelle des Dionysius von Korinth, in seinem Schreiben an die römische Gemeinde (bei Euseb. 2, 25), worin derselbe von einer durch Petrus und Paulus geschehenen Pflanzung (φυτεία) der Römer und Korinther spricht: die Pflanzung der Korinther geschah bloß durch Paulus; also geschah auch die (erste) Pflanzung der Römer blos durch Petrus.

chem Linus folgte". Hieronymus Catalog. script. eccles.: Klemens, der vierte Bischof in Rom nach Petrus, wenn nämlich Linus der zweite und der dritte Kletus war". Aus diesen Aeußerungen des Optatus und Hieronymus erhellet, daß Petrus allein der eigentliche Bischof von Rom war, und daß Paulus dieses nur insofern war, als derselbe, besonders in Abwesenheit des Petrus, die bischöflichen Funktionen daselbst wahrnahm und also gleichsam Petri Stellvertreter war. — Daß endlich Petrus in der Person des Bischofs von Rom auch seinen Nachfolger im Primate habe; dafür sprechen nicht blos viele Stellen in den Schriften der Väter, sondern auch eine Menge Thatsachen aus dem christlichen Alterthum. Wir theilen zuerst einige specielle Thatsachen dieser Art mit.

1. Noch in dem ersten Jahrhunderte ereignete sich eine Geschichte, die wenigstens für das vorzügliche Ansehen des römischen Stuhles in jener frühesten Zeit spricht. Nicht lange nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus entstand in Korinth ein Schisma, indem einige der Vorsteher von ihren Stellen verdrängt, und andere eingeschoben wurden. Die Gemeinde, wahrscheinlich wohl nur der gesunde Theil, wandte sich an die römische und nahm deren Vermittelung in Anspruch. In ihrem Namen schrieb der damalige Bischof Klemens an jene und ermahnte sie zur Eintracht und zur Wiedereinsetzung der Verdrängten. Er fand Eingang, und die Ruhe scheint völlig wieder hergestellt worden zu sein. Was konnte doch die Korinther bewegen, mit Vorbeigehung der Kirche zu Ephesus, deren Bischof der Apostel Johannes war, sich, zu dem angegebenen Zwecke, an die viel entferntere Kirche zu Rom zu wenden, wenn sie in ihr und ihrem Bischofe nicht wenigstens eine vorzügliche Autorität anerkannten? Das bleibt selbst dann noch wahr, wenn auch Johannes, wie einige (z. B. Leu, allg. Theologie S. 355) wollen, um diese Zeit im Exil, auf der

Insel Pathmos, gewesen sein sollte: denn viele andere bischöfliche Sitze lagen Korinth weit näher als Rom. Bemerkenswerth ist auch noch, daß das Schreiben des römischen Bischofs noch lange nachher wie eine kanonische Schrift verehrt und bei den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen wurde. Man hat gesagt, daß ja auch Ignaz der Märterer an verschiedene Kirchen, und darunter selbst an die römische, Sendschreiben gerichtet habe, woraus aber doch kein Primat desselben über alle diese Kirchen und namentlich über die römische Kirche gefolgert werden könne. Allein Ignaz d. M. schreibt an die römischen Christen, um zu verhindern, daß sie sich bei den Behörden um seine Freilassung bewürben oder doch dahin wirkten, daß er nicht den wilden Thieren vorgeworfen würde — was offenbar auf keine höhere Autorität desselben hinweiset (Aehnliches gilt auch von dessen übrigen Briefen); dahingegen schreibt Klemens an die Korinther, um einen unter ihnen entstandenen Zwist beizulegen. — Weniger angreifbar und darum wichtiger für unsern Zweck sind jedoch folgende Thatsachen.

2. Im zweiten Jahrhunderte (gegen das J. 190) muthet der römische Bischof Viktor den Bischöfen aller Provinzen zu, das Osterfest zu gleicher Zeit mit ihm zu feiern, und trägt denselben auf, zu dem Ende Synoden zu halten. Die Synoden werden wirklich gehalten und es scheint nicht, daß irgend woher Widerspruch dagegen erhoben worden sei als von Seiten der Kleinasiaten, welche bei ihrem Gebrauch, Ostern mit den Juden zu feiern, als einem apostolischen beharren wollen. Ob dieser Widersetzlichkeit will Viktor sogleich die Gemeinden in ganz Asien nebst den benachbarten Kirchen als heterodoxe von der Kirchengemeinschaft ausschließen und droht mit Heftigkeit, daß er alle dortigen Brüder für exkommunizirt erklären wolle.[8]) In diesem Benehmen Viktor's sind drei

8) So Eusebius, V. 24. Sokrates, V. 22., sagt, er habe sie wirklich excommunicirt.

Handlungen desselben wohl und leicht zu unterscheiden: 1. er muthet den Bischöfen aller Provinzen zu, Ostern mit ihm zu feiern; 2. er trägt denselben zu dem Ende auf, Synoden zu halten; und 3. er droht den Kleinasiaten, welche Ostern mit ihm zu feiern verweigern, mit der Exkommunikation, mit der Ausschließung derselben von der Gemeinschaft der ganzen Kirche. Diese Handlungen Viktor's lassen sich nur unter der Voraussetzung erklären, daß dem römischen Bischofe das Recht zustehe, Anordnungen für die ganze Kirche zu treffen, daß derselbe also wirklich das Oberhaupt der ganzen Kirche sei. Aber, sagt man, das waren nur Anmaßungen von Seiten Viktor's und beweisen nichts für einen Primat der römischen Kirche. Wohl möglich, daß das Anmaßungen waren; aber dann wird auch sicherlich über diese Anmaßungen Viktor's geklagt worden sein. Ist denn das geschehen? Mit Nichten! Vielmehr haben Alle, selbst die Kleinasiaten, Synoden, wie Viktor es verlangte, gehalten und hiermit im Allgemeinen das Recht des römischen Bischofs, Forderungen oder Weisungen an die ganze Kirche zu richten, anerkannt: also über die beiden ersten Handlungen Viktor's nicht als über Anmaßungen geklagt; und was die dritte, die Androhung der Exkommunikation betrifft, so berichtet die Geschichte (Euseb. V. 24.) nur, daß mehre Bischöfe diese harte Maßregel mißbilligen, und daß namentlich Irenäus, Bischof von Lyon, den Viktor geziemend (καθηκόντως) erinnert, er möge doch nicht ganze Kirchen Gottes, weil sie die ihnen von ihren Vorfahren überlieferte Sitte bewahren, (von der Gemeinschaft der Kirche) abschneiden (ἀποκόπτοι)" — von einer Anmaßung auch hier keine Sylbe; vielmehr allseitige stillschweigende Anerkennung der dießfälligen Befugniß im römischen Bischof.[9])

9) Vergl. Ritter, Handbuch der Kirchengesch., 1. Bd. (4. Aufl.) S. 103 und S. 150—151.

3. Im dritten Jahrhunderte (um die Mitte desselben) schließt der römische Bischof Stephanus den Bischof Cyprian von Karthago, sowie die Bischöfe Firmilian von Cäserea in Kappadocien von seiner und der ganzen Kirche Gemeinschaft aus;[10] wie kann sich Stephanus das herausnehmen, wenn er nicht über die ganze Kirche zu gebieten hat! Und wie hart sich auch Cyprian und Firmilian gegen den Stephanus auslassen, so erkennen sie doch den Primat des römischen Bischofs an. Das ersehen wir, was den ersten betrifft, besonders aus einem Briefe desselben an den Bischof Quintus (epist. 71.); worin er sein Benehmen im Streite über die Gültigkeit der Ketzertaufe gegen den Stephanus zu rechtfertigen, das des Stephanus dagegen als verkehrt und tadelnswerth zu erweisen sucht. „Man muß nicht (sagt er da unter andern) nach der Gewohnheit (über die Wahrheit) präskribiren, sondern mit Gründen seiner Sache den Sieg verschaffen (Non est autem de consuetudine praescribendum sed ratione vincendum). Denn auch Petrus, welchen der Herr als den Ersten erwählte und über den er seine Kirche erbaute, maßte sich nicht, als Paulus mit ihm über die Beschneidung stritt, ungebührlich etwas an, daß er sagte, er habe den Primat, und ihm müsse von den Jüngern und Geringern gehorcht werden. Auch verachtet er den Paulus nicht, weil derselbe früher ein Verfolger der Kirche gewesen u. s. w." Unstreitig will Cyprian sagen, Stephanus solle das Beispiel des Petrus vor Augen haben und sich im Streite über eine kirchliche Angelegenheit nicht gleich auf seinen Primat berufen, was auch Petrus nicht gethan, sondern seine Meinung mit Gründen vertheidigen. Aus diesen Händeln geht also nicht hervor, daß Cyprian den Primat, aber wohl, daß er die Unfehlbarkeit des römischen Bi-

10) Nach Einigen soll er die Excommunication bloß angedroht haben.

schofes in solchen Dingen, als die Ketzertaufe ist, in Abrede stellte. Auch hatte Cyprian diesen Primat unmittelbar vor dem Ausbruche dieser Händel faktisch anerkannt, indem er den Stephanus aufforderte, den zu den Novatianern übergetretenen Bischof Marcianus von Arles absetzen und einen andern an dessen Stelle wählen zu lassen. Diese Aufforderung hätte offenbar keinen Sinn, wenn Stephanus bloß Bischof zu Rom war; wenigstens konnte Cyprian dann den Marcianus eben so gut selbst absetzen, oder, was noch natürlicher war, den benachbarten Bischöfen Galliens den Auftrag dazu geben, oder wenigstens sie dazu ermuntern.[11]) Gar heftig spricht sich Firmilian in seinem Schreiben an Cyprian (epist. 75. inter Cyprianicas) gegen den Stephanus aus; nichtsdestoweniger räumt er den Vorzug desselben als Nachfolgers Petri auf dem Bischofsstuhle zu Rom ein und sucht eben daraus, daß Stephanus ein Nachfolger Petri sei, auf welchen die Kirche wie auf einen Felsen gebaut worden, zu beweisen, wie verkehrt, wie durchaus seinem Berufe und seiner Bestimmung zuwider derselbe handle, daß er neben dem Einen wahren Felsen, auf welchen die Kirche gebaut sei, noch andre Felsen einführe, und eine Vielheit der Kirchen gründe, weil er die Ketzertaufe für gültig erkläre. Firmilian erkannte den Primat in der Person des Nachfolgers Petri zu Rom an und bekämpfte nur einen vermeintlichen Mißbrauch desselben in der Person des Stephanus.

4. Der berühmte Bischof Dionysius von Alexandrien hatte um dieselbe Zeit mit allem Eifer gegen den Sabellianismus gesprochen und geschrieben. Einige seiner Diözesanen glaubten, er wäre in den entgegengesetzten Irrthum, in den Tritheismus oder vielmehr in den (späteren) Arianismus verfallen und verklagten ihn darum bei dem Bischof in Rom, der gleichfalls Dionysius hieß und der zweite Nachfolger des vorhingenannten Stepha-

11) Vergl. Ritter, a. a. O. S. 151—2.

nus war. Hierauf versammelt dieser ein Concil und fordert dann den Dionysius von Alexandrien auf, sich zu vertheidigen; was denn dieser auch sofort in einem Schreiben an den römischen Dionysius thut [12]). Beide Handlungen: die Anklage ihres Bischofs von Seiten einiger Alexandriner bei dem Bischofe zu Rom und die Vertheidigung des Angeklagten vor demselben — sind nur erklärlich bei der Annahme, daß beide Theile in dem Bischofe zu Rom eine oberhauptliche Autorität anerkannten. Daß sich dieser auch selbst eine solche Autorität beilegte, erhellet aus seiner Handlungsweise gegen die Kläger und den Verklagten.

5. Als Paul von Samosata in zwei Concilien abgesetzt war, gleichwohl aber das Haus der Patriarchen von Antiochien nicht räumen und seinem Nachfolger Domnus überlassen wollte, wurde die Sache vor den heidnischen Kaiser Aurelian gebracht und von diesem dahin entschieden: Das Haus sollte demjenigen eingeräumt werden, dem es der römische Bischof mit den Bischöfen Italiens zuerkennen würde.[13]) Also auch die Heiden erkannten, so scheint es wenigstens, in dem römischen Bischofe ein oberhauptliches Ansehen in der christlichen Kirche an. Doch möchte ich dieses und das folgende Faktum nicht den drei vorher besprochenen Thatsachen an Wichtigkeit für unsern Zweck gleichstellen.

6. Ammianus Marcellinus erzählt rerum gest. lib. 15. c. 7. die Verfolgung, die der Kaiser Konstantius gegen den berühmten Patriarchen von Alexandien, den h. Athanasius, erregt und gehegt hatte, und sagt, dieser Fürst, der dem Athanasius persönlich feind gewesen, habe, obschon das Urtheil vollzogen worden, doch mit glühendem Verlangen gestrebt zu bewirken, daß der wider Atha-

12) Vergl. Ritter, a. a. O. S. 141.

13) Vergl. Ritter, a. a. O. 142.

nasius gefällte Spruch der Bischöfe durch die höhere Autorität des Bischofs zu Rom (er nennt den römischen Bischof Liberius geradezu den Vorsteher des christlichen Gesetzes) bekräftigt würde.[12]) Auch hiernach war das höhere Ansehen des römischen Bischofs in der Kirche selbst den Heiden (Ammianus Marcellinus war ein Heide) bekannt.

Wir fügen jetzt zwei Bemerkungen allgemeiner Natur zu dem Gesagten hinzu. 1. Aus der Geschichte der Generalconcilien geht hervor, daß die Abgeordneten des römischen Bischofs stets den Vorsitz auf denselben führten; und daß diejenigen Concilien, worauf sich keine Abgeordneten des römischen Bischofs befanden, nicht eher für allgemeine und allgemeingültige Concilien gehalten wurden, bis daß der römische Bischof in irgend einer Weise seine Zustimmung zu den auf denselben gefaßten Beschlüssen gegeben hatte. Was beweiset das anders, als daß man von jeher dem römischen Bischofe ein oberhauptliches Ansehen in der Kirche zugelegt hat!

2. Alle Ketzer der früheren Zeit wendeten sich, sobald sie sich aus ihrer bisherigen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sahen, in der Regel nach Rom, und kümmerten sich, falls sie so glücklich waren, die Gemeinschaft dieser Kirche zu gewinnen, nicht viel mehr um die verlorene Gemeinschaft der eigenen Kirche: in der Gemeinschaft der römischen Kirche hielten sie sich für vollkommen sicher; sie glaubten durch die Gemeinschaft mit der römischen Kirche in der Gemeinschaft der allgemeinen Kirche zu stehen. Beispiele haben wir an Marcion, an den Montanisten in Phrygien, an Fortunatus und Felicissimus in Karthago, an Cölestius und Pelagius, an

12) Vergl. Stolberg, Geschichte der Rel. J. Ch. 11. Bd. S. 96. (Wien, 1817.)

Eutyches. Wie konnten sich diese Ketzer in der Gemeinschaft der römischen Kirche sicher glauben, wenn sie nicht diese Kirche für die Haupt- und Mutterkirche des Christenthums, und ihren Bischof nicht für das Oberhaupt der Christenheit hielten![15])

Schluß des Artikels und der ganzen Abhandlung im nächsten Heft.

---

15) „Als die Montanisten, tief in Kleinasien wohnend, von den benachbarten Bischöfen von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden, wenden sie sich, mit Vorbeigehung von Antiochia, Korinth und anderen berühmten Kirchen nach Rom, und suchen dort die Kirchengemeinschaft nach. Was konnte ihnen der Bund mit einer so entfernten Kirche helfen, wenn sie nicht der Mittelpunkt aller Kirchen war?“ Ritter, a. a. O. S. 151.

Recensionen.

Beati patris Francisci Assisiatis Opera omnia secundum editionem Fr. Lucae Waddingi Hiberni, fratris minoris denuo edidit, cantica eius a H. Chifellio et Iac. Lampugnano latine et utraque a Frid. Schlossero germanice reddita recepit, vitam a sancto Bonaventura concinnatam, textu recognito, adiecit Ioh. Ios. von der Burg, vicarius ecclesiae st. Martini Bonnensis. Cum permissu reverend. Archiep. coloniensis. Coloniae Sumptibus I. Heberle. (H. Lempertz) 1849. 8. 429 S.

Die Schriften des h. Franz von Assisi sind zuerst von Lucas Wadding gesammelt und im Jahre 1623 in einem Quartbande zu Antwerpen herausgegeben worden.[1])

1) Francisci Assisiatis opuscula. Nunc primum collecta, tribus tomis distincta, notis et commentariis asceticis illustrata, per Fr. Lucam Waddingum Hibernum Menapien. Ord. Minorum Regul. Observ. Provinciae D. Iacobi, olim apud Salmaticenses Theol. Professorem. Adiecta sunt cum appendice opusculorum dubiorun s. P. vita et elogia. Antverpiae ex officina Plantiniana. Apud Balthasarem Moretum et viduam Ioannis Meroti et Io. Meursium. MDCXXIII.

Eine neue Ausgabe besorgte zwanzig Jahre später Johannes de la Haye zu Paris im Jahre 1641; zu Lyon mit den Schriften des h. Antonius von Padua gedruckt im Jahre 1653. und Pedeponti 1793.

Die neueste Ausgabe der Schriften des h. Franz von Assisi ist die eben angezeigte; sie ist, wie der Herausgeber selbst sagt, ein Abdruck der Wadding'schen, mit Hinweglassung der meisten Noten, die Wadding in seiner Ausgabe den Werken des h. Franz von Assisi hinzugefügt hatte. Ego quidem in hac editione, quae tota, ut dixi, ex Waddingo repetita est, nimis latas illius quaestiones copiosasque interpretationes omisi easque solum, quae ad res intelligendas prorsus necessariae sunt, contractas in prooemiis ac notis retuli. Was der Herausgeber verändert hat, wird mit folgenden Worten bezeichnet: Nonnunquam etiam ex iis, quae Waddingi sunt, maxima saltem grammatica peccata correxi; si omnia emendassem, non iam Waddingus agnosci potuisset. Diese letzten Worte sind uns nicht recht klar. Es können sich dieselbe beziehen auf die Ausgabe des Wadding selbst oder auf die Stellen, welche der neueste Herausgeber aus derselben in die seinige aufgenommen hat. Was nun die Sprache des Wadding in seiner eigenen Ausgabe betrifft, so ist dieselbe so korrekt und inkorrekt als sie bei den meisten Latinisten seiner Art zu sein pflegt. Nach den Worten des Herausgebers aber sollte man vermuthen, die Sprache Waddings strotze so sehr von grammatikalischen und Sprach-Fehlern alle Art, daß man sie nicht korrigiren könne, ohne den Wadding ganz unkenntlich zu machen, eine Beschuldigung die unbillig ist, weil sie mit demselben Rechte den meisten Theologen gemacht werden könnte, die lateinisch geschrieben haben. Aber der Herausgeber hat die Worte ohne Zweifel auf diejenigen Stellen bezogen, die er aus Wadding aufgenommen hat. Hier war um so viel weniger Veranlassung über den Wadding den bezeichneten Tadel auszusprechen, da der Herausgeber so gut wie gar nichts von den Noten des Wadding aufgenommen hat, und dazu hat er, wie er selbst sagt, das Aufgenommene

von Wadding — zusammengezogen. Es ist nicht gut, so ohne Weiteres und ohne Grund mit einem Paar Worten über einen verdienten Schriftsteller, wie Wadding, den Stab zu brechen, besonders wenn man selbst Sachen schreiben kann, wie in dem unmittelbar folgenden Satze enthalten sind: — non iam Waddingus agnosci potuisset, haud tamen scio, an multa, si typographus non ultra tempus, quod in hoc opere mihi ponere licuit, me ursisset, melius agressus essem, sed aliorum sit iudicium. Die Leser sollen entscheiden, nicht der Herausgeber selbst, ob er etwas Tüchtigeres hätte leisten können, wenn er mehr Zeit gehabt, wenn ihn der Buchdrucker nicht gedrängt hätte! Wie aber sollten die Leser wissen, was der Herausgeber bei längerer Zeit hätte leisten können, wenn er es selbst nicht weiß? Man hätte an das Urtheil der Leser appelliren können, wenn der Herausgeber in dieser Ausgabe etwas geleistet hätte, wenn er die Leser in den Stand gesetzt hätte, aus dem Gegebenen auf das Mögliche zu schließen. Allein der Herausgeber hat gar nichts der Art geleistet, er hat sich auf den Abdruck der Schriften des h. Franz von Assisi selbst beschränkt, und die Paar Zeilen, die er hinzugefügt, lassen gar keinen Schluß zu auf das, was er hätte leisten können! Wir tadeln den Herausgeber nicht, daß er sich auf den bloßen Abdruck beschränkt hat, aber gegen solche schiefe, unbillige Urtheile, gegen solche Insinuationen muß man warnen. Sie fallen um so mehr auf, wenn man die Bescheidenheit bemerkt, welche uns in den Briefen des h. Franz von Assisi so wohlthätig anspricht.

Die Schriften, welche dem h. Franz von Assisi zugeschrieben werden sind: Epistolae 17 ad diversos; admonitio ad omnes fratres; verba ad humilitatem, obedientiam et patientiam inducentia; de virtutibus s. Virginis et sanctae cuiusque animae; opusculum de vera et perfecta laetitia; expositio in orationem dominicam; laus domini dei altissimi; orationes seu precationes II; testamentum sancti Francisci; regulae 4 monachis et monialibus praescriptae; collationes 28 de variis argumentis; offi-

cium passionis dominicae; canticum solis, atque alia duo de amore divino; apophthegmata, familiaria colloquia, prophetiae, parabolae et exempla, benedictiones, oracula et sententiae communes. Sermones 6, rationes totidem quare Deus religionem Minorum suae concesserit ecclesiae et opusculum 10 perfectionum viri religiosi et christiani. Diese Schriften sind meistens kurze Aufsätze, wie schon daraus hervorgeht, daß sie auf 300 Seiten 8. zusammen abgedruckt worden sind.

Es ist auffallend, daß die Schriften eines so gefeierten Mannes wie der h. Franz von Assisi erst so spät aufgesucht und zusammengestellt worden sind, zumal da die Jünger des h. Franziskus so zahlreich und in der ganzen Welt ausgebreitet waren. Wadding gibt selbst die Ursache an, was ihn bewogen habe sie zu sammeln, nachdem Jahrhunderte vorüber gegangen ehe jemand auf diesen Gedanken gekommen. Man warf den Franziskanern Trägheit und Unwissenheit vor, man gab ihnen diese Unwissenheit als ein angebornes schmachvolles Erbstück schuld, und um die Franziskaner gegen diese Beschuldigung zu vertheidigen, sammelte er die Schriften des h. Franziskus, um den Gegnern zu zeigen, daß derselbe nicht so unwissend gewesen sei, wie man glaubte, und daß er den Seinigen das Studium der Wissenschaften nicht verboten, sondern durch sein Beispiel empfohlen habe.[2])

---

2) Novi te curiosius scire velle, unde post integra saecula mihi haec opera colligendi et illustrandi irrepsit studium, quod nec patres nostri, nec horum antesignani tam vasto temporis tractu sunt aggressi? Dicam sincere, meum hoc conamen in Francisci si quae est laudem, ab aliorum vituperandi studio sumpsisse exordium. Cum enim scioli quidam, suo duntaxat iudicio ceteris sapientiores, nobis obiicerent in re literaria ignaviam et imperitiam, eamque velut hereditario opprobrio ab institutore acquisitam adiicerent, volui ob oculos ponere huius sancti viri doctrinam, ex qua constet, non tam nescium quam volunt fuisse, nec studium litterarum suis exemplo interdixisse, sed consuluisse. l. c. XLIX.

Es wäre möglich daß Franziskus ein sehr gelehrter Mann gewesen wäre, daß er sehr gelehrte Werke geschrieben und dennoch seinen Ordensgenossen gelehrte Studien untersagt hätte. In der That heißt es auch in den Collationes monasticae (S. 119): Sufficiant autem sibi pro se habitus et libellus, pro aliis vero scriptorium et sigillum: *non sit aggregator librorum nec lectioni multum intentus, ne forte detrahat officio, quod praerogat studio.* Indessen diese Frage ist hier für uns gleichgültig. Aber Wadding, der sich Mühe gab, dem h. Franziskus so viel Schriften als möglich zuzuschreiben, um seinen Orden gegen die Vorwürfe der Unwissenheit zu vertheidigen, hat diesem Bestreben, vielleicht ohne es zu wissen, einigen Einfluß auf sein kritisches Urtheil gestattet. Seit die Bemühungen Waddings durch den Druck bekannt gemacht wurden, kam der h. Franziskus nicht blos zum Rufe eines Schriftstellers,[3]) sondern man machte ihn auch zu einem Dichter. In den Ausgaben seiner Schriften kommen nämlich drei poetische Erzeugnisse vor, auf welchen sein Dichterruhm beruht, und auf Grund dieser Gedichte hat ihn Görres in seiner bekannten Schrift sogar zu einem Troubadour gemacht![4]) Wir wollen bei der Frage ob diese poetischen Erzeugnisse dem h. Franz von Assisi wirklich zuzuschreiben sind länger verweilen; wir sprechen zuerst über die beiden letztern

3) In dem Werke von dem Spanier *Cornejo* wird angegeben: die Regel des h. Franziskus werde im Original in der Kollegiatkirche zu Pastrana in Spanien in einer kostbaren Kapsel aufbewahrt. En la pluma fuè diestro y primoroso, de que dà testimonio cierto la Regula de su Serafico Orden, que escrita de su mano, guarda en su relicario la santa Iglesia Colegial de Pastrana, en el Reyno de Toledo. Està escrita en unos pergaminos, o vitelas muy delgadas, y largas. — Estos pergaminos se descogen, y recogen, en un torno de plata che està cubierto etc. S Chronica Seraphica von Damian Cornejo. En Madrid 1721. Tom I. p. 21.

4) Der h. Franziskus von Assisi ein Troubadour. Mainz 1826.

Gedichte, die man füglich als geistliche Romanzen bezeichnen kann.

Wäre der h. Franz von Assisi der Verfasser dieser beiden Gedichte, so wäre es im hohen Grade auffallend, daß bei der großen Zahl von gelehrten Verehrern, welche der h. Franziskus gehabt hat, bis auf Wadding Niemand auf den Gedanken gekommen ist, ihm die Gabe der Dichtkunst zuzuschreiben. Der h. Bonaventura, welcher das Leben seines Meisters, des h. Franziskus, ausführlich beschrieben hat, verräth uns nirgend und sagt es noch weniger ausdrücklich, daß Franziskus von Assisi die Gabe der Dichtkunst besessen habe. Zu dem Stillschweigen des h. Bonaventura tritt das Stillschweigen Dante's hinzu. Dante, welcher voll Bewunderung des großen Ordensstifters war und der in seinen Schriften, in seiner Abhandlung de vulgari eloquio, in seiner vita nuova und in seiner divina Commedia Alle aufzählt oder erwähnt, welche vor ihm italienische Verse gemacht haben, erwähnt des h. Franz von Assisi, den er sonst sehr gut kennt, nirgendwo als Dichter. Auch nachdem Wadding den h. Franz von Assisi unter die Zahl der italienischen Dichter gesetzt hat, nimmt die große Chronik des Seraphischen Ordens von Cornejo, die sonst alles anführt, was zur Ehre des großen Ordensstifters dienen kann, von der Entdeckung Waddings keine Notiz. Was durch diese Thatsachen zu einem sehr hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben wird, erhält das Gepräge historischer Gewißheit, wenn wir die Gründe prüfen, auf welche hin Wadding diese beiden Gedichte dem h. Franz von Assisi zugeschrieben hat. Wadding hat beide Gedichte in den Werken des h. Bernhardin von Siena gefunden.

Wir wollen von dem Verfahren des h. Bernhardin zwei Beispiele mittheilen. In der Predigt de Mercancia divini amoris, welche wie alle Reden des h. Bernhardin lateinisch geschrieben ist, finden wir in dem lateinischen Texte, folgende Stelle in der lingua volgare. Comprehende cum omnibus sanctis quae sit huius apothecae amoris latitudo, longitudo, sublimitas et profundum. *Lateza est infinita, longeza non compita,*

largeza sternunata, profundo profundato. In questi amorosi abissi li sancti sen semersi, dentro e di fora oppressi d'amore spellagato. Unus solus mercator est huius mercanciae etc.

In der Predigt de amore sanctissimae Magdalenae lesen wir folgende Stelle. Omnes consolationes reputat onerosas, sentiebat hoc postea spiritus Magdalenae et cum propheta ait: Praeterea renuit consolari anima mea, memor fui Dei et delectata sum, propter *gio non posso nedere cretura al creatore, trida tuta mente che cielo e terra non me da dolz, ma pro Christo amore tuto me fetent. Luce di sole si me pare obscura redendo quella luce resplendente cherubin son mente per adegiare seraphin per amare qñ nego le signore etc.* Felix amaritudo etc.

Bernhardin von Siena war die Sitte seiner Zeit, einzelne Verse oder Strophen und ganze Gedichte in die Predigten einzumischen, nicht fremd. Man findet in den Werken jener Prediger Verse von Dante, Cecco d'Ascoli, von Petrarca und von Jacoponi von Todi und andern Dichtern, welche ihre Werke in der Landessprache verfaßt hatten.

Die Predigten des h. Bernhardin sind nicht ohne Begeisterung geschrieben; es offenbart sich in ihnen neben logischer Anlage oft ein sehr lebhafter Schwung der Rede; und um mehr Eindruck auf das Volk zu machen, führt er nicht selten fremde Personen redend ein, indem er ihnen bald ein Gebet, bald einen Gesang und bald eine ganze Rede in den Mund legt. So legt er in der Predigt de amore sanctissimae Magdalenae eine solche Rede dem Heilande in den Mund, und später wird in derselben Predigt der Magdalena die eben angeführte Stelle aus einem italienischen Schriftsteller in den Mund gelegt, in welcher sie ihre Liebe zu Christus ausdrückt, und die ganze Predigt wird mit drei lateinischen Hymnen auf die h. Magdalena geschlossen.

In der Predigt feria VI. post dominicam olivarum, de passione domini, legt er der seligsten Jungfrau eine Anrede

an den Pilatus in den Mund.[5]) Im ausgedehntesten Maaße aber bedient er sich dieses rhetorischen Mittels in seiner Rede wider das Spiel, insbesondre — wider das Würfelspiel. Hier tritt der Teufel selbst auf, um eine lange Rede vor den höllischen Heerscharen zu halten, welche in dem Spiel ein Mittel erkennen ihre Herrschaft auszubreiten, und demgemäß eine förmliche Spielhierarchie bilden.

In der venetianischen Ausgabe der Werke des h. Bernhardin vom J. 1591 findet man in dem zweiten Theile des vierten Bandes seine sermones extraordinariae. Darin kommt eine Predigt unter dem sonderbaren Titel: von der Plünderung des Paradieses, De Saccomando Paradisi, vor.

Bei dieser Eroberung und Plünderung des Paradieses erhielt der h. Franziskus die bekannten fünf Wunden und nun fügt Bernhardin hinzu: Et Sanctus Franciscus post haec narrat istud proelium ut infra sequitur.

Affò, den wir später anführen werden, berichtet, in einer schönen Handschrift der Bibliothek zu Reggio sei dieselbe Rede des h. Bernhardin enthalten, und darin lese man folgende Worte: Reversus perinde de hoc bello beatus Franciscus manibus ac pedibus ac latere vulneratus cum descendisset in sacrum montem Alvernae, et viderent eum fratres totaliter vulneratum, interrogaverunt eum dicentes: Quid sunt plagae istae in medio manuum tuarum? Et respondit eis: Plagatus sum in medio eorum qui diligebant me. Zach. 13. Sed ut rei veritatem filii mei seriose agnoscatis, eam vulgari sermone reserabo vobis. Nun folgt das italienische Gedicht: *In foco l'Amor mi mise* bis zu Ende.

In einer Incunabel, welche die Ueberschrift Quadragesimale beati Bernardini de christiana religione enthält, welche ohne Namen des Druckers und Druckorts und ohne Jahreszahl erschienen ist, hat die letzte Rede die Ueberschrift: De pugna et saccomando paradisi sive caelestis hierusa-

5) S. die Miscellen in diesem Hefte.

lem; unmittelbar auf die Stelle aus dem Ms. von Reggio folgt hier nicht, wie dort, das italienische Gedicht: *In foco l'Amor mi mise*; sondern statt dessen folgende Worte: Sed ut rei veritatem filii mei seriose agnoscatis, eam vulgari sermone reserabo vobis. Recurre ad legendam de impressione sacrorum stigmatum; quoniam eorum, quae dicit hic se velle reserare, notitiam habere non potui. Von dem Gesange *In foco l'Amor me mise* kommt hier gar nichts vor.

Es springt nun in die Augen, wie leichtfertig Wadding zu Werke ging, indem er dem h. Franziskus von Assisi den gedachten Gesang lediglich auf den Grund zuschrieb, weil Bernhardin von Siena ihm denselben in den Mund gelegt hatte! — Expresse, sagt Wadding, Francisco tribuitur et qui auctor est indicis eiusdem Tomi illud indicavit; *Francisci canticum!* Das ist die ganze Argumentation Waddings.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit dem andern Gedichte, welches dem h. Franziskus zugeschrieben wird und welches beginnt

Amor de charitade. —

Bei diesem Liede tritt das wahre Verhältniß in ein helleres Licht, denn Bernhardin legt dasselbe einmal in der 17. Predigt unter den Sermones extraord. dem h. Franziskus, und an einer andern Stelle, in einer in den Fasten gehaltenen Predigt, legt Bernhardin eben dasselbe Lied dem Heiland in den Mund!

Wadding weiß zwar, daß man dieses Lied dem Jacoponus[6]), dem Verfasser des Stabat mater, zugeschrieben, was er aber zur Vertheidigung seiner Ansicht hiegegen geltend macht, ist völlig ungenügend. Seine Worte sind. Non me latet, in aliquibus editionibus a quibusdam repositum hoc canticum inter caetera beati Jacoponi; sed multa habet de inflictis vulneribus, de apertis sibi ostiis, aliaque id generis,

6) Auch Iacobus de Benedictis genannt, geboren zu Todi, gestorben als Franziskaner 1306.

quae magis propria Francisci videntur! Etwas oberflächlicheres läßt sich doch kaum sagen. Wenn das Lied nicht auf den h. Franziskus gepaßt hätte, dann würde Bernhardin es ihm nicht in den Mund gelegt haben.

Aber vielleicht gibt es andere Gründe, geschichtliche Zeugnisse dafür, daß diese Gesänge den h. Franziskus von Assisi zum Verfasser haben? Auch von dieser Seite ist die Autorschaft des h. Franziskus von Assisi in der gedachten Beziehung sehr schlecht bezeugt. Unter den Gelehrten, welche den h. Franziskus zum Schriftsteller machen, gibt es nur einen, welcher ihm Gedichte zuschreibt, der Bruder Marianus von Florenz, welcher aber erst im 15. Jahrhunderte lebte. Dieser sagt, Franziskus habe Cantica in vulgari und Laudes in vulgari ad sorores sanctae Clarae geschrieben. Aber irgend eine nähere Angabe, wo diese cantica und laudes in vulgari vorhanden seien, enthält der Chronist nicht. Aeltere Nachrichten sagen, daß der h. Franziskus zwar Lieder *gesungen*, aber nicht, daß er solche verfertigt hätte.

Außer den beiden genannten Gedichten wird dem h. Franz von Assisi auch der *Gesang der Sonne* zugeschrieben. Dieser Gesang ist eine Nachahmung und zwar eine schwache Nachahmung des Lobgesanges der drei Jünglinge im Feuerofen[7]). Wie dort Sonne, Mond, Sterne, Thau und Regen u. s. w. aufgefordert werden den Herrn zu preisen, so wird hier der Herr mit der Sonne, mit dem Monde u. s. w. gepriesen; das Eigenthümliche aber findet sich hierin, daß der Verfasser dieses Gesanges die Sonne, den Mond, das Wasser, überhaupt die Elemente Schwester und Bruder nennt. So heißt es z. B. im 2. Vers: Gepriesen seist du Gott, mein Herr mit allen deinen Kreaturen, besonders aber mit dem Herrn Bruder Sonne. Vers 3. Gepriesen sei mein Herr durch die Schwester Mond und Sterne[8]) und so ist weiter

7) Daniel c. III. v. 52.

8) Im Deutschen muß es eigentlich heißen durch die *Schwester* Sonne

die Rede vom Bruder Wind und der Schwester Feuer! Nun wird allerdings erzählt, der h. Franziskus habe in der überaus großen Demuth, die ihn beseelt, nicht blos die Menschen, sondern auch die unscheinbarsten Geschöpfe, Bruder und Schwester genannt, und so lag der Schluß nahe: weil in diesem Gesagten die Sonne Schwester, der Mond Bruder u. s. w. genannt wird, also ist der h. Franziskus Verfasser dieser Lieder. So nahe der Schluß auch liegen mag, so ist er darum doch nicht bindend. Ein Verehrer und Anhänger des h. Franziskus konnte den Gesang eben so gut verfassen wie er selbst. Zudem, wenn der h. Franz von Assisi im gewöhnlichen Leben auch manchmal die Geschöpfe Bruder und Schwester genannt hat, wie die Legende von ihm erzählt, so folgt nicht, daß er dieses auch in seinen Schriften gethan habe. Die vorhandenen wenigstens sind frei von solchen Sonderbarkeiten, obwohl er auch darin Gelegenheit gehabt hätte, diese eigenthümliche Anschauung geltend zu machen. Was die Form dieses Gesanges betrifft, so ist diese nicht die ursprüngliche, also, auch wenn der h. Franziskus der Verfasser wäre, nicht die seinige. Es ist eine Untersetzung von Horazio Diola aus Bologna.

Man hat überdies noch darauf aufmerksam gemacht, daß zwischen dem dritten und zweiten Gesange eine Verschiedenheit des Stiles sich nicht verkennen lasse. Einen entscheidenden Werth aber ist um so weniger auf diese Bemerkung zu legen, da der Text der beiden Gesänge sowohl wie des Gesanges der Sonne gar nicht fest steht. Einen festen Anhaltspunkt bietet die Sprache, indem in dem Liede Amor de charitade Ausdrücke wie Zire für giacere, Zascuna für Ciascuna u. s. w. vorkommen, von denen das andere: In foco l'amor mi mise, frei ist.

Da es uns nicht darum zu thun ist, diese Frage hier ausführlich zu untersuchen, und den Beweis der Unächtheit dieser Gedichte zu führen, so verweisen wir auf die in ita-

---

und den Bruder Mond. Im Italienischen aber ist wie im Lateinischen Il sole generis masculini und La Luna, gen. fem.

lienischer Sprache geschriebenen Abhandlung des Pater Affó: *D'e cantici volgari di san Francesco d'Assisi, Dissertazione del Padre Ireneo Affó, minor osservante, lettor giubilato e regio professore di filosofia nelle scuole di Guastalla 1777;* und auf Delécluze in seinem Saint Gregoire VII. Saint. François d'Assisi. Saint Thomas d'Aquin. Paris 1844.

Dadurch, daß die ausführlichen Noten von Wadding wegglieben, ist es dem neuesten Herausgeber möglich geworden, die sämmtlichen Schriften des h. Franz von Assisi in einen sehr mäßigen Octavband von 312 Seiten zusammenzutragen. Diese Noten waren auch nicht unumgänglich nöthig, namentlich nicht in einer Ausgabe, welche keinen kritischen, sondern einen auf das Leben gerichteten Zweck befolgte. Die Schriften des h. Franz von Assisi, seine Ordensregelen, Briefe ꝛc. sind allerdings zunächst für die Ordensgeistlichen, deren Stifter der h. Franziskus ist, bestimmt, aber sie werden auch von jedem andern Christen mit Nutzen gelesen werden können. Ihre Kürze, ihre Klarheit, ihre Einfachheit, die Demuth, die Nächstenliebe, die Güte, die Nachsicht, welche überall in den hellsten Zügen aus denselben hervorleuchten, berechtigen uns dieselben den besten ascetischen Schriften an die Seite zu stellen, und solche, die glauben mögen, daß sie alle Gaben eines frommen Christen besitzen, dürften leicht zurückbeben, wenn sie unbefangen ihr Bild in diesem reinen klaren Spiegel christlicher Gesinnung erblicken.

Der neueste Herausgeber hat nach dem Vorgange von Wadding die Lebensbeschreibung des h. Franz von Assisi, welche der h. Bonaventura verfaßt hat, im Anhange, und, wie angegeben wird, *textu recognito*, beidrucken lassen. Wir finden es sehr zweckmäßig, daß diese Lebensbeschreibung hier von Neuem mitgetheilt wird, wenn aber textu recognito hinzugefügt wird, so sind wir zweifelhaft, ob der Verfasser diesen Ausdruck verstanden habe. Hätte er ihn verstanden, so wüßten wir nicht, wie sie sich mit dem Schlusse des Vorwortes in Uebereinstimmung bringen ließen. — Die Vita Seraphici patris s. Francisci vom h. Bonaventura ist auch zu Soest bei

Nasse 1847 erschienen. Dieser Ausgabe sind Elogia in sanctum patrem Franciscum vorangeschickt; wir vermissen dieselben so wie die Encomia aliquot, quibus viri doctrina et pietate insignes historiam vitae s. Francisci a sancto Bonaventura conscriptam illustravere, die in der kleinern Soester Ausgabe abgedruckt sind, ungern in der angezeigten Bonner Ausgabe der Schriften des h. Franz von Assisi.

Wir glauben bei dieser Gelegenheit noch anführen zu müssen, daß die Schriften des h. Franziskus auch in's Deutsche übersetzt sind von Irenäus Haid in 2 Bändchen. München 1828—29 bei Giel.

Die Lieder sind deutsch erschienen von Franz Schlosser auch unter dem Titel I. Cantici di san Francesco d'Assisi. Frankfurt a. M. 1842 bei Andreä (italienisch und deutsch.) Die Schlosserische Uebersetzung ist auch in der angezeigten neuen Ausgabe der Werke des h. Franz von Assisi abgedruckt worden. Diese Lieder finden sich ferner in Ed. Vogt Leben des h. Franz von Assisi.

Die äußere Ausstattung dieser neuen Ausgabe verdient alles Lob; die Korrektur ist im Ganzen befriedigend.

Elementi di diritto ecclesiastico, aggiuntevi le norme politiche et civili austriache in oggetti misti. Dell' Ab. Francesco Nardi, Dottore in Fil. Theol. e ambe le Leggi, e professore di Diritto Ecclesiastico presso l'Università di Padova. I. Bd. Venezia 1846. II. Bd. daselbst 1848. und 3. Bd. 8. Padova 1849.

In Italien sind auch in der neuern Zeit mehre Werke sowohl über das gesammte Kirchenrecht als über einzelne Theile dieser Wissenschaft erschienen. Wie die Werke

der meisten unter den gegenwärtigen Gelehrten Italiens wenig von wissenschaftlicher Methode und systematischer Ordnung haben, so hat sich dieser Mangel auch in den Werken kirchenrechtlichen Inhalts durchweg gezeigt. Man mischt in der Regel eine Menge von Dingen in die zu behandelnde Materie ein, welche nicht nothwendig zu derselben gehören. So geschieht es, daß der Gegenstand, um den es sich handelt, nicht aufgeklärt sondern im Gegentheile verdunkelt wird. Wenn Licht und Ordnung, überhaupt wenn systematische Behandlung eine Bedingung wahrer und exakter Wissenschaft ist, so kommt diese Forderung bei einem Lehrbuche ganz besonders in Betracht. Jedes gelehrte Werk ist ein schlechtes Lehrbuch, wenn es ihm an innerer Einheit und systematischer Ordnung gebricht, möchte es auch sonst noch so viele Vorzüge haben.

Das vorgenannte Werk des Herrn Professor Nardi ist frei von diesem gerügten Mangel, den wir in den neuern Werken der italienischen Gelehrten so häufig antreffen. Das Werk Nardi's kann in dieser Beziehung den besten Werken über das Kirchenrecht, welche Deutschland geliefert hat, an die Seite gesetzt, den meisten vorgezogen werden. Herr Nardi hat einen Begriff von dem Wesen und der Würde der Wissenschaft, er weiß, daß jede gelehrte Disziplin ein organisches Ganzes ist, daß sie, wie die organische Gestaltung der Natur, sich aus einem einfachen Punkte zu einem großen gegliederten Ganzen entfaltet und abrundet. Er steigt zu den ersten Elementen des Rechts, in die Tiefen des Naturrechts hinab, um dort die Begriffe von Recht und seinem Gegentheile aufzuzeigen; er verfolgt die Natur des Rechtes, bis es sich in den Staat entfaltet; er weiß, daß es außer dem Staate noch eine andere Anstalt, die Kirche gebe, in welcher der Mensch vermöge seiner vernünftigen Natur einzutreten verpflichtet sei. So gelangt er zu den allgemeinen Begriffen von Religion und Kirche, und endlich zu dem Begriffe vom Kirchenrechte an sich und als Wissenschaft. Nachdem er nun von dem Namen, dem Nutzen

und den Hülfswissenschaften dieser Disziplin, ihrer Eintheilung und den Methoden, die man dabei befolgt, gehandelt hat, geht er dazu über, die Quellen zu bezeichnen, aus welchen diese Wissenschaft zu schöpfen, und unter diesen findet auch das Naturrecht seine Stelle, dann wird von der Geschichte dieser Quellen gehandelt, und nachdem dieses geschehen, geht der Verfasser zur Darlegung des Gegenstandes selbst über. In dem ersten Theile wird das ius ecclesiasticum publicum internum, in dem zweiten das ius ecclesiasticum publicum externum, in dem dritten das ius privatum behandelt.

Die Behandlung selbst zeugt überall von klarem Verstande und selbstbewußter Auffassung. Was die Richtung betrifft, die der Verfasser befolgt, so erkennt man überall den besonnenen Mann und Theologen, der auch dort, wo er sich für eine Schulmeinung erklärt, doch jedesmal dieselbe von dem Dogma zu unterscheiden weiß und fern davon ist, seine Meinung zum Dogma zu erheben.

Der Verfasser schickt das Dogma, wo es in Betracht kommt, nicht selten seiner Darstellung voran. Wenn wir seine Kürze sonst loben, so glauben wir, daß er hier manchmal die Grenzen überschritten hat, die ihm als Lehrer des Kirchenrechts gezogen sind. Als dieser hat er das Dogma anzunehmen, nicht zu beweisen. Eine Beweisführung soll aber hier und kann nicht füglich geführt werden, weil sonst die ganze eigentliche Theologie hier abgehandelt werden müßte. Nun aber ist es nachtheilig für die Theologie und für die Lehre der Kirche selbst, wenn ihre Beweise nicht vollständig vorgelegt werden, wenn dieses mangelhaft geschieht, und wenn dieses namentlich von solchen Kirchenrechtslehrern geschieht, die in der Theologie kaum über den Katechismus hinausgekommen sind. Besser gar kein Beweis als ein schlechter oder halber. Daß wir die letztere Bemerkung nicht auf Herrn Nardi beziehen, versteht sich von selbst.

In einigen Meinungen stimmen wir nicht mit ihm überein, es sind dieses Punkte, die in dieser Zeitschrift meistens

schon ausführlich behandelt sind und die wir nicht von Neuem behandeln wollen.

Nardi zeigt genaue Bekanntschaft mit der deutschen Litteratur, eine Bekanntschaft, die bei italienischen Theologen nicht häufig ist.

Wenn das Werk Nardi's, wie zu erwarten, bald eine neue Auflage erlebt, zumal der Umschwung im katholischen Kirchenrechte in Oesterreich diese nöthig macht, so wird eine deutsche Uebersetzung sehr lohnend werden und uns ein kurzes aber inhaltreiches Handbuch des Kirchenrechts liefern. Das Ganze besteht aus drei dünnen groß und schön gedruckten Bänden, die in Einen Band leicht zu vereinigen wären.

Iuris ecclesiastici maxime privati institutiones commoda novaque methodo adornatae, quibus disciplina huius regni additur et dogmata ipsa religionis passim vindicantur auctore Raphaele Pecorelli, presbytero Neapolitano in archiepiscopali Lyceo utriusque iuris ordinario professore et regii collegii Neap. universitatis sacrae theologiae magistro. Volumen I. Prodromus theologico-canonicus. VI. 299. — Volumen II. De personis 415. — Volumen III. De rebus 448. — Volumen IV. De iudiciis. 358. — Editio altera auctior atque expolitior. Ad usum seminarii Neapolitani. Neapoli ex typographia Xaverii Giordano (vol. I et II) 1847. — Ex typographia Dominici Capasso (vol. IIIetIV) 1848—49.

Die löbliche Absicht des Herrn Verfassers bei der Bearbeitung und der Herausgabe seiner Institutionen ist haupt-

sächlich dahin gegangen, die Geistlichen zum Studium des Kirchenrechts anzuregen, ihnen dieses Studium zu erleichtern, dasselbe unter ihnen zu beleben und zu fördern. Um klar und anschaulich zu machen, wie sehr gerade in unserer Zeit unter den Geistlichen das leider so sehr vernachlässigte Studium des Kirchenrechtes Noth thue, erinnert der Verfasser in seinem kurzen anteloquium zum ersten Band daran, daß der Unglaube gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts durch seine eigenen Früchte seine Anhänger mit Schrecken erfüllt habe. Die Ideen: Seele, Ewigkeit, Religion, hätten wieder angefangen Werth zu erhalten. Man hätte Hoffnung geschöpft, daß in unserm Jahrhundert die Sachen sich würden neigen zu Gunsten der Kirche, die damals schon ihre Thüren geöffnet habe den zerstreuten Schaafen, um die Stimme des wahren Hirten zu hören: Audite disciplinam et estote sapientes, et nolite abiicere eam. Allein in der allgemeinen Verwirrung habe man mit den stolzen Juden geschrieen: Daemonium habet, et insanit. — Haeres hoc, heißt es alsdann (um die beiden zu wahren Zuständen mit Herrn Pecorelli's eigenen Worten zu bezeichnen) haeres hoc saeculum illius, quod lapsum iam est, ante omnia subiectionem ludibrio habens, insolentias omnem impetere conatur auctoritatem, ac potissimum sacram, cui omnis alia nititur. In hoc se adhuc de fide, et Ecclesia non recte sentire demonstrat. Sane ubi caput supremum non est, ait D. Thomas, una fides non est; et ubi Petrus, dixerat iam S. Ambrosius, ibi Ecclesia. Mala sua interim hoc saeculum luget, quum ex spiritu rebelli, quo incitatur, indifferentia religionis, quae ab illo procedit, quoquoversus grassatur, atque inter se ipsi haeretici digladiantur, ut nullo colligari pacis vinculo patiantur, omniaque suo marte fingant, ipsamque rempublicam in ultimam pene ruinam vocare videantur.

Der Verfasser betrachtet die Kirche als besonders berufen, sowohl um den Unglauben zu überwinden, als auch die durch denselben herbeigeführten und die ganze menschliche

Gesellschaft bedrohenden Gefahren abzuwenden. Die Kirche kann selbstredend diesen ihr von Gott verliehenen Beruf aber nur dann erfüllen, wenn die Vorsteher derselben, die Geistlichen, mit heiliger und ernster Wissenschaft gerüstet und erfüllt von frommer Begeisterung gegen einen so gefährlichen und alles bedrohenden Feind in's Feld rücken. Um dieses im Geiste der Kirche selbst besonders hervorzuheben, bringt der Herr Pecorelli eine Verordnung der vierten Synode von Toledo vom Jahre 633 in Erinnerung, welche seiner Ansicht nach lautet: Sciant clerici scripturas sanctas, et canones, ut aedificent cunctos tam fidei scientia, quam operum disciplina.

So sehr wir auch immer der Ansicht des Herrn Pecorelli beistimmen, so müssen wir es doch bestreiten, daß dieselbe aus der angezogenen Synode in ihrer Allgemeinheit bewiesen werden kann, wie das nach dem Vorgeben Pecorelli's geschehen soll. Erstlich wird die angeführte Verordnung weder in den uns bekannten Ausgaben, die neueste von Madrid eingeschlossen, der vierten Synode von Toledo, noch auch bei Gratian D. 98. c. 1. so gelesen, wie Pecorelli dieselbe gelesen hat. Ueberall stehet, statt des Wortes clerici, sacerdotes. Jeder auch nur einiger Maßen mit der Sprache der Kirche und namentlich des Kirchenrechtes Bekannter kennt den Unterschied zwischen clericus und sacerdos, und daß dasjenige, was dem sacerdos durchaus zur Pflicht gemacht wird, nicht sofort ohne Weiteres auf den clericus ausgedehnt werden dürfe. Um aber den Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung in Betreff der Lesung der in Rede stehenden Verordnung zu führen, wollen wir den Canon, aus welchem Pecorelli's Worte genommen sind, ganz hieher setzen. Er ist der fünfundzwanzigste und lautet: Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus dei vitanda est, qui docendi officium in populis susceperunt; sacerdotes enim legere sancta scriptura admonet Paulo apostolo dicente ad Timotheum: Intende lectioni, exhortationi, doctrinae, semper permane in his. Sciant

igitur sacerdotes scripturas sanctas et canones, ut omne opus eorum in praedicatione et doctrina consistat, atque aedificent cunctos tam fidei scientia quam operum disciplina. Eben so lautet auch der Canon bei Gratian, nur mit dem Unterschiede, daß statt unserer Phrase: Sacerdotes enim legere sancta scriptura admonet Paulo apostolo dicente ad Timotheum sich die Phrase findet: Sacerdotes enim legere sanctas scripturas frequenter admonet Paulus apostolus, dicens ad Timotheum. Aber welche werden hier unter den sacerdotes verstanden? Die bloßen Presbyter oder die Priester überhaupt mit Inbegriff der Bischöfe? Weder das Eine noch das Andere, sondern hier werden unter sacerdotes lediglich die Bischöfe verstanden. Es erhellet dieses aus dem Canon selbst, besonders aus dem Umstande, daß, um den sacerdotibus, den Bischöfen, die unerläßliche Pflicht des fleißigen Studiums der h. Schrift und des Kirchenrechtes einzuschärfen, die Ermahnung des Apostels Paulus an den Bischof Timotheus angezogen wird, sodann auch daraus, daß da, wo die Synode das Wort sacerdotes gebraucht, darunter durchweg die Bischöfe verstanden werden. Redet dieselbe aber von den Priestern zweiten Ranges, so bedient sie sich auch des zu deren Bezeichnung in der Kirchensprache feststehend gewordenen Ausdruckes presbyteri, presbyteres. — So sagt dieselbe, um nur einiges zum Beweise unserer Behauptung anzuführen, in dem unmittelbar folgenden Canon 26: Quando presbyteres in parochias ordinantur, libellum officialem a sacerdote suo accipiant, ut ad ecclesias sibi deputatas instructi succedant, ne per ignorantiam etiam ipsis divinis sacramentis offendant, ita ut quando ad litanias vel ad concilium venerint, rationem episcopo suo reddant, qualiter susceptum officium celebrent vel baptizent. Wiederum Canon 27: Quando presbyteres aut diacones per parochias constituuntur, oportet eos professionem episcopo suo facere, ut caste et pure vivant sub timore dei, ut dum eos talis professio alligat, vitae sanctae disciplinam retineant. Es ist also gewiß, daß dasjenige, was Pecorelli auf den

Grund der vierten Synode von Toledo von allen Klerikern fordert, strenge genommen, nur von den Bischöfen gefordert werden kann. Auch liegt es am Tage, daß dieselben theils ihrer hohen Würde, theils ihrer Amtsverwaltung wegen sowohl eine gründliche und gelehrte Kenntniß der h. Schrift, als auch eine tiefe und umfassende Kenntniß des Kirchenrechtes besitzen müssen, wie sie von jedem Kleriker mit Recht gefordert werden kann.

Allein wenn es sich bei alle dem auch so verhält, wie wir gezeigt haben, so wollen wir doch dem Herrn Pecorelli einiger Maßen einräumen, nach dem bekannten Schlusse a maiore ad minus, daß dasjenige, was zur Zeit der vierten Synode von Toledo von den Bischöfen verlangt wurde, gegenwärtig von allen Klerikern, insbesondere den Priestern zweiten Ranges, verlangt werden kann, nämlich eine gründliche wissenschaftliche Bildung, insbesondere eine gelehrte Kenntniß der h. Schrift und des kanonischen Rechtes. Es kann daher nur alle Anerkennung verdienen, wenn Pecorelli zu dem Ende ein eigenes Werk über das gesammte kanonische Recht ausarbeitete. Ob aber die innere und äußere Einrichtung dieses Werkes, welche darin besteht, zufolge den Worten des Autors, daß in iuris eeclesiastici praelectionibus ipsi articuli fidei apte et obiter quidem, sed graviter, et quantum res patitur, allinguntur, probanturque, ein Recht auf eine gleiche Anerkennung habe, wird sich da zeigen, wenn wir auf die Beurtheilung dieser Institutionen im Besondern eingehen.

Wir bemerken zuvörderst, was wir auch in der Ueberschrift hervorgehoben haben, daß das Werk aus vier Theilen besteht. Der erste führt den Titel theologisch-kanonischer Vorläufer (prodromus theologico canonicus), ist also ein solcher, welcher dem eigentlichen Kirchenrecht vorhergeht, um dasselbe anzukündigen oder ihm den Weg zu bahnen. Wir würden diesen Theil in unserer Sprache genannt haben entweder theologisch-kanonische Vorschule, oder noch richtiger schlechtweg

Einleitung in das Kirchenrecht (introductio in ius ecclesiasticum.) Die andern drei Theile befassen sich mit dem eigentlichen Kirchenrechte, und zwar zuerst mit den Personen, dann mit den Sachen, zuletzt mit den Gerichten. Jeder, der nur einiger Maßen die Systeme, in welchen das Kirchenrecht in den letzten hundert Jahren und darüber behandelt worden ist, kennt, wird bald einsehen, daß hier noch das veraltete und für die Behandlung des Kirchenrechtes unzweckmäßige System der Institutionen Justinians zu Grunde liegt, was aber von den Italienern in frühern Zeiten vielfach befolgt worden ist, unter Andern von Conchus, Lancellottus und Devoti. Mit Recht sagt Richter, nachdem man die beengenden Fesseln der willkürlichen Hauptrubriken der Dekretalen: Iudex, Iudicium, Clerus, Connubia, Crimen abgestreift hatte, verfiel man sofort in den andern Fehler nach dem Muster der Italiener das römische Institutionensystem dem Kirchenrechte anzubequemen, welches, von seiner Berechtigung an sich abgesehen, für das Kirchenrecht schon deshalb sich als unbrauchbar erweist, weil dieses nicht aus dem ihm völlig unangemessenen Gesichtspunkte des Privatrechtes betrachtet sein will.[1]) So viel zur Bezeichnung dieser Institutionen im Allgemeinen.

Wir gehen über zu einzelnen Theilen derselben. Wir beginnen mit dem theologisch-kanonischen Prodromus. Dieser zerfällt in zwei Bücher und jedes derselben in mehre einzelne Kapitel. In dem ersten Buche wird gehandelt: 1) De ecclesia, sacrisque legibus; 2) de iure canonico; 3) de iuris canonici principiis; 4) de ecclesiae regimine; 5) de institutione sacri regiminis mit einem appendix Protestantium commentorum, nebst einem de regio placito; 6) de forma sacri imperii; 7) de principiis essentiae iuris canonici; 8) de iure humano; 6) de constitutionibus pontificum; 10) de rescriptis; 11) de conciliis; 12) de conciliis topi-

1) Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts. S. 7.

cis, seu partialibus; 13) de patrum sententiis; 14) de iure non scripto, sive de consuetudine. In dem zweiten Buche aber wird gehandelt: 1) de collectionibus canonum in universum; 2) de collectionibus in specie primaevae aetatis; 3) de iure novissimo; 4) de congregationibus cardinalium speciatim consideratis; 5) de curiae romanae officialibus; endlich 6) de monarchia Siciliae.

Wir überlassen es unsern Lesern zu beurtheilen, ob in diesen verschiedenen Materialien irgend ein systematischer Zusammenhang aufzufinden sei, oder ob dieselben lediglich ein äußeres Aggregat bilden, wie es gerade der Zufall an die Hand gegeben hat, und wenden uns zur Bezeichnung des wissenschaftlichen Werthes dieses prodromus theologico-canonicus an einzelne Parthien desselben.

Wir beginnen mit dem ersten Kapitel, und bemerken zuerst, daß dieses, wie auch die folgenden, in Unterabtheilungen, vom Verf. conclusiones genannt, zerfällt, und dieses hier in drei conclusiones, von welchen die erste überschrieben wird: Origo et natura ecclesiae designantur, die zweite: Christus legibus sacrosanctis ecclesiam colligavit suam, die dritte: Sacrarum legum obiectis enucleatis, origo scientiae iuris canonici notatur.

Was nun die erste conclusio anbelangt, in welcher der Ursprung und das Wesen (natura) der Kirche erörtert werden soll; so kommt in derselben eine so große Dunkelheit und Verworrenheit der Begriffe an den Tag, ein bei einem Schriftsteller so ungewöhnlicher Mangel an klarem und bestimmtem Denken, eine Seichtigkeit und Unwissenheit, wie sie wenigstens bei einem Schriftsteller, der zu einem so hohen und wichtigen Zwecke die Feder ergriffen hat, nicht vorkommen dürfen. Denn wer so wenig einen wahren und richtigen Begriff von den Gegnern der Kirche hat, welche er bekämpfen will, als unser Autor, der wird durch seine Vertheidigung der Sache der Kirche mehr schaden als nutzen. Nach der Ueberschrift der ersten Unterabtheilung sollte man hier nichts anderes erwarten als eine einfache Erzählung der Entstehung

der christlichen Kirche und eine klare und bestimmte Bezeichnung des Wesens derselben. Aber nun vernehme man, was der Verfasser uns dagegen bietet. Er sagt: Ecclesia non magis a religione differt, quam animatum corpus ab anima, coetus enim fidelium, quo nomine Ecclesia venit, nonnisi ad religionem exercendam convenit. Igitur ut vera religio origine sua atque essentia ex natura peti non potest, nec pactis hominum ac principum politicorum legibus, ipsis incredulis iam non abnuentibus; ita et ecclesia nonnisi ex consiliis petenda est divinae sapientiae, ac divitiis bonitatis eius.

Es soll zwischen der Kirche und der Religion keine größere Differenz (non magis differt) sein, als zwischen einem beseelten Leibe und der Seele selbst. Der Vergleich ist nicht richtig. Und wie fehlerhaft ist die Begriffsbestimmung der Kirche, welche in einer kürzeren Fassung so lautet: Coetus fidelium nonnisi ad religionem exercendam conveniens nomine ecclesiae venit! Die Muhamedaner nennen sich bekanntlich die Gläubigen per eminentiam (moslim) und halten auch religiöse Zusammenkünfte, aber niemanden kommt es in den Sinn, von der Kirche derselben zu reden. Bei den alten Juden, den alten Griechen und Römern gab es auch religiöse Zusammenkünfte. Sie waren auch Gläubige in ihrer Art. Man erinnere sich nur an die Mysterien der Griechen und Römer. Aber wer hat die Zusammenkünfte derselben zur Ausübung ihrer Religion jemals Kirche genannt? Das Wort ἐκκλησία hat gewiß große Verwandtschaft mit dem hebräischen קְרִיאָ und wie jenes von ἐκκαλεῖν so kommt dieses קְרִיאָ. Obgleich die Juden aber das Wort hatten, so sind dieselben doch niemals zum Begriffe gekommen. Der Begriff der Kirche ist ein lediglich auf christlichem Boden entsprungener. Dieses kann Keinem entgehen, welcher denselben nur aus der wahren Quelle ableitet. Wir kommen zu der Schlußfolge des Autors.

Igitur, lautet dieselbe, ut vera religio origine sua atque essentia ex natura peti non potest, nec pactis ho-

minum, ac principum politicorum legibus ipsis incredulis iam non abnuentibus; ita ecclesia non nisi ex consiliis petenda est divinae sapientiae, ac divitiis bonitatis eius. Wer sagt denn das? Wie kann man von der wahren Religion reden, ehe man gezeigt hat, worin die wahre Religion besteht? Was soll es heißen, die wahre Religion könne ihrem Ursprunge und ihrem Wesen nach nicht aus der Natur entnommen werden? Aus der physischen Natur gewiß nicht! Aber wer wird denn so etwas behaupten? Wenn es auch wahr ist, daß die wahre Religion in Ansehung ihres Ursprunges und ihres Wesens weder aus der physischen Natur noch aus den Vorträgen der Menschen und den Gesetzen der politischen Machthaber geschöpft werden kann; so wird dadurch im Grunde wenig gewonnen, so lange man nicht die eigenthümliche nothwendige Quelle der wahren Religion kennt. Wenn es ferner auch wahr ist, daß wir die Kirche den Rathschlüssen der göttlichen Weisheit und dem Reichthume der Güte derselben zu verdanken haben; so fragt es sich doch mit Recht, wozu soll eine solche allgemeine Behauptung hier dienen, wo der klare und bestimmte Begriff der Kirche aus seiner eigenthümlichen Quelle aufgestellt werden soll?

Der folgende Satz lautet: De Deo quidem sentire, ut satis ad salutem assequendam, cuique hominum nunquam licuit, ne ipsis quidem sanioribus philosophiae antesignanis, qui illum iudicando adumbrare, tenendo nunquam declarare potuerunt? Also es ist niemals einem Menschen vergönnet gewesen Gott zu erkennen, insofern dieses zur Heilswirkung hinlänglich ist, ja nicht einmal dem ausgezeichnetesten Philosophen, welche ihn weder in Ansehung seines Seins beschreiben noch in Ansehung seines Wesens begreiflich machen konnten. Wir möchten an den Verfasser die Frage stellen, welcher Grad der Gotteserkenntniß zur Heilswirkung gerade erforderlich sei? Redet man von einer solchen Erkenntniß Philosophen und zwar den ausgezeichnetesten gegenüber, so kann eine solche Erkenntniß nur eine wissenschaft-

liche sein; eine wissenschaftliche Erkenntniß wird aber in Ansehung ihres Grades, ihrer Klarheit und Deutlichkeit durch die individuelle wissenschaftliche Bildung des Individuums, in welchem sie ist, bedingt, und so möchte es dem Verfasser schwer werden, auf unsere Frage uns eine bestimmte Antwort zu geben? Noch mehr! Ist denn durch die Offenbarung und auf Grund derselben die Gotteserkenntniß möglich geworden, welche den Philosophen geradezu abgesprochen wird? Nun dann müßte falsch sein, was der Apostel Paulus schreibt 1 Timoth. 6, 16, daß Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte. Dem Apostel war auch die Offenbarung in reicher Fülle zu Theil geworden, dennoch lehret er, daß niemand Gott schauen könne, wie er ist, nicht mit dem leiblichen Auge, was sich von selbst verstand, sondern mit dem Auge des Geistes. Mit Bezug hierauf sagt der h. Anselmus in dem ersten Kapitel seines Proslogium, Gott anredend: Si ubique es; cur non video te praesentem? Sed certe habitas lucem inaccessibilem. Et ubi est lux inaccessibilis, aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem? Aut quis me ducet, et inducet in illam, ut te videam in illa? Deinde, quibus signis, qua facie te quaeram? Nunquam te vidi Domine, Deus meus, non novi faciem tuam. Wiederum am Schlusse dieses Kapitels: Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum: Sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum! — Der Satz unseres Autors ist entweder falsch, oder doch so schlecht ausgedrückt, daß seine Wahrheit nicht erkannt werden kann.

Nachdem der Verfasser in dieser seichten und verworrenen Weise noch einige Zeilen fortgefahren ist, welche wir übergehen, sagt derselbe: Hinc necesse fuit, ut Deus ipse, revelata religione, hominibus se ipsum lege scripta agnoscendum daret; iam enim e cordibus illorum exoleverat; imo et novissime misericordia motus, et tactus miseriis, quibus involutus homo ipse erat, loquutus est nobis in

Filio,[2]) qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni inquinamento, et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum,[3]) quem sanguine suo acquisivit, et Ecclesiam nominavit.[4]) Der ausgehobene Satz wird zuvörderst als eine wissenschaftlich nothwendige Folge des früheren hingestellt mit den Worten: Hinc necesse fuit. Aber was soll das für eine Nothwendigkeit sein! Eine bloß logische, oder eine physische, oder eine moralische, oder gar eine metaphysische? Darnach mag der Leser rathen! Aus welchen Regeln der Logik soll diese Nothwendigkeit erhellen?

Wir wenden uns zu der vom Verfasser erwähnten jüngsten Offenbarung durch Christus. Die Worte: Loquutus est nobis in Filio, sollen stehen Heb. XII, 2.; aber sie stehen an dieser Stelle nicht, sondern daselbst heißt es, um mit der lateinischen Vulgata zu lesen: Aspicientes (nos) in auctorem fidei, et consumatorem Iesum, qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta, atque in dextera sedis Dei sedet. Die angeführten Worte finden sich dagegen Heb. 1, 2. Die fernern Worte: Qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni inquinamento etc. finden sich zwar Tit. II, 14, jedoch mit dem Unterschiede, daß dort stehet statt des Ausdrucks ab omni inquinamento — ab omni iniquitate, sogar wird so gelesen in der vortridentinischen Vulgata. Inquinamentum findet sich unseres Wissens nur einmal in den Büchern des neuen Testamentes und zwar 2 Cor. 7, 1.: Mundemus nos ab omni inquinamento carnis (*ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς*). *Μολυσμός* wie inquinamentum bedeutet: Schmutz, Besudelung, Verunreinigung, insbesondere aus dem Umgange und dem Verkehre mit den Götzendienern. Wenn darin auch sowohl hier bei Paulus als auch 5 Mos. 7, 26 und Ezechiel 36, 25 und 29 von einer geistigen Verunreinigung die Rede ist; so ist und bleibt

2) Heb. XII, 2.
3) Tit. II, 14.
4) Act. XX, 28.

es dennoch von iniquitas (ἀνομία) verschieden. Wäre es damit gleichbedeutend, so kann es doch nimmer gestattet sein, bei wörtlichen Anführungen aus der h. Schrift das eine Wort für das andere zu substituiren. Denn das heißt nichts anderes als den Schrifttext mit Willkür behandeln, denselben sogar verfälschen.

(Schluß folgt.)

Handbuch der gesammten Staats-Gesetzgebung über den christlichen Kultus und über die Verwaltung der Kirchengüter und Einkünfte in den Königl. Preußischen Provinzen am linken Rheinufer, oder Sammlung der dort bestehenden, das Kirchenwesen betreffenden Gesetze, Edikte, Dekrete, staatsräthlichen Entscheidungen, Königlichen Kabinetsbefehle und sonstigen gesetzlichen Verordnungen, im Urtexte mit Angabe der Publikations-Hauptdokumente und mit einzelne Verfügungen erläuternden und die merkwürdigsten beziehlichen administrativen Entscheidungen und Urtheile der obersten und obern Gerichtshöfe, Gesetzes-Motive und andere Anmerkungen und Hinweisungen enthaltenden Noten. Herausgegeben von L. P. Hermens, Königl. Preuß. Kanzleirath und Regierungssekretair. Vierter Band, als Nachtrag und Fortsetzung, mit einem Vorwort, einem besondern chronologischen und einem besondern Sachregister. Aachen und Leip-

zig. Verlag von Jakob Anton Mayer. 1852. 1176. S. 8.

„Sollten die früher erschienenen drei Bände des Werkes dauerden Werth behalten, so war es nöthig, das sich in jenem Zeitraum (seit der Herausgabe des 3. Bandes 1841) zur Ergänzung, Erläuterung und Auslegung der, jene Zweige der Staatsgesetzgebung umfassenden Bestimmungen, Vorschriften und Erörterungen angehäufte Material, so wie die neue Reihenfolge der Gesetze und Verordnungen, die die ältere Gesetzgebung mitunter mehr oder weniger wesentlich — ob überall im wohlverstandenen Interesse des Staats und der Kirche muß die Zukunft lehren — abgeändert haben, in diesem vierten Bande zu sammeln und solches mit dieser neuern Gesetzgebung den verwaltenden Behörden und Beamten, so wie den Korporationen und insonderheit ihren Vorstehern mehr zugänglich zu machen". Der Herr Verfasser hat in diesen Worten seiner Vorrede selbst das Verhältniß bezeichnet, in welchem dieser vierte Band zu den frühern Bänden steht. Auch in diesem Bande spricht sich die gleiche Sorgfalt und der unermüdete Fleiß wie in den frühern Bänden aus; er enthält einen Reichthum von gesetzlichen Bestimmungen, Erläuterungen u. s. w., welche einen um so größern Werth haben, da nur sehr wenigen Männern der Provinz der Zutritt zu den Quellen gestattet sein möchte, aus welchen dieselben geschöpft sind. Das Werk überhaupt ist für Alle unentbehrlich, welche mit den Angelegenheiten des christlichen Kultus in seinen rechtlichen Beziehungen zum Staate in den Königlich Preußischen Provinzen am linken Rheinufer amtlich in Berührung kommen, und ist zugleich als eine reiche Quelle für die wissenschaftliche Bearbeitung des rechtlichen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat und selbst für die Kirchengeschichte der neuern Zeit zu betrachten.

Der Herr Herausgeber hat nicht ermangelt, an manchen Stellen eigene Bemerkungen und Betrachtungen den gesetzlichen Bestimmungen und gerichtlichen Entscheidungen hin-

zuzufügen. Sie sind, da sie von einem erfahrenen und kundigen Manne herrühren, geeignet, die Aufmerksamkeit des Sachverständigen in Anspruch zu nehmen. Einigemal, glauben wir, hat sich der Verfasser jedoch zu weit von seinem Gegenstande abführen lassen; es ist dieses namentlich der Fall bei den Bestimmungen über das Begräbniß. Was hier Rechtens sei und was nicht, kann nur nach festen Grundsätzen entschieden werden. Wenn aber Portalis sagt: On peut avoir quelquefois trop de zêle, mais on ne peut jamais avoir trop de charité, so ist dieser Ausspruch recht schön und menschenfreundlich, und findet in vielen Stücken Anwendung. Aber dennoch ist er im strengen Sinne falsch und kann daher am allerwenigsten der Gesetzgebung zu Grunde gelegt werden. Wir stellen diesem Satze einen andern sehr bekannten entgegen, der lautet: Ne quid nimis! Auch die Nächstenliebe hat ihre Schranken, geht sie über diese hinaus, so hört sie auf eine Tugend zu sein. Solche halbwahre Ansichten, wenn sie der Gesetzgebung zu Grunde gelegt oder bei ihrer Anwendung als leitend angenommen werden, führen immer zu etwas Anderem hin, wozu sie, auch im Sinne des Gesetzgebers, nicht hinführen sollen, und indem sie eine Unbequemlichkeit beseitigen, führen sie große Mißstände, ja große Uebel herbei. Vor allem aber sollte der Gesetzgeber mehr als *einen* Gedanken haben, er sollte vorschauend wissen, was eine gesetzliche Bestimmung nicht blos in ihrem ersten, sondern auch was sie in ihrem *zweiten* Momente wirkt.

Der Anfertigung eines kurzen systematisch geordneten Handbuchs für das Kirchenrecht am Rhein, welches ein längst gefühltes Bedürfniß ist, ist durch diesen neuen Band wie durch das Werk des Herrn Hermens überhaupt sehr großen Vorschub geleistet. Dieses Bedürfniß stellt sich um so lebhafter heraus, da bei der neuesten Wendung der Dinge, in Deutschland wie in Frankreich und England, die Konflikte zwischen Staat und Kirche im Kleinen wie im Großen sich in ungewöhnlichem Maße mehren werden.

Syſtem der chriſtlichen Sittenlehre als Leitfaden für ſeine academiſchen Vorträge dargeſtellt von Dr. Bernhard Fuchs, ordentlichem Profeſſor der Theologie an der Ludwigs-Maximilians-Univerſität. Erſte, zweite und dritte Lieferung. Auch unter dem Titel: Syſtem der chriſtlichen Sittenlehre, oder katholiſche Moraltheologie von ꝛc. Augsburg 1851. Verlag der Matth. Riegerſchen Buchhandlung. X. 807. S. 8.

Unter den vielen Handbüchern und größern Werken der Moraltheologie, welche in der neuern Zeit zu Tage gekommen, zeichnet ſich das vorſtehende Syſtem der chriſtlichen Sittenlehre in mehrfacher Hinſicht vortheilhaft aus. Außer ſelbſtſtändiger Forſchung begegnet man in demſelben einer klaren, beſtimmten und mitunter blühenden Darſtellung, und dieſes iſt um ſo erfreulicher, weil der Herr Verfaſſer bei der Ausarbeitung nicht allein die Schule, ſondern auch das Leben im Auge hatte und nicht allein ein Buch für den Theologen, ſondern vielmehr ein ſolches liefern wollte, welches für den Menſchen von allgemeiner wiſſenſchaftlicher Bildung lehrreich und nützlich iſt.

Das vorliegende Syſtem der chriſtlichen Sittenlehre wird gebildet aus drei Hauptbeſtandtheilen, oder zerfällt in drei Haupttheile: 1) Propädeutik der chriſtlichen Sittenlehre oder Grundlegung des chriſtlichen Lebens: 2) chriſtliche Ethik, oder Geſammtorganismus des chriſtlichen Lebens; 3) chriſtliche Ascetik, oder Entwickelungsproceß des chriſtlichen Lebens. Der Gegenſtand der Propädeutik iſt die Angabe des Ausgangspunktes zur Vermittelung der Vereinigung des Menſchen mit Gott als des höchſten und letzten Zieles des menſchlichen Lebens und Strebens. Dieſes als richtig vorausgeſetzt, iſt einleuchtend, daß behufs Erreichung jenes Zieles der Menſch aus ſeiner unmittelbaren Subjektivität heraustreten, und nach Gott hinſtreben müſſe; und falls er

dieses Ziel, in welchem Sinne auch immer, erreichen solle und wolle, Gott diesem Streben entgegen kommen, es unterstützen, den Menschen zur Vereinigung aufnehmen müsse, am allerwenigsten denselben zurückstoßen dürfe, oder um mit den Worten des Verfassers zu reden: „Liegt das Ziel des menschlichen Strebens und der menschlichen Bestimmung in Gott, so ist klar, daß der Mensch über seine subjektive Unmittelbarkeit hinausgehen muß: und wenn von einem solchen Streben nur unter der Voraussetzung persönlicher Freiheit die Rede sein soll, so wird es sich leicht begreifen, daß die menschliche Freiheitsentwickelung bedingt ist durch eine eben so freie, als nothwendige Wechselwirkung mit der höhern, göttlichen Freithätigkeit.“ Der Weg dieser angedeuteten allgemeinen Begründung muß aber ein doppelter sein, einer, der von der Vernunft ausgeht, ein anderer, der zu den geschichtlichen Entwickelungen des Offenbarungsgebietes zurückführt. Die Propädeutik befaßt sich also mit der Grundlegung der christlichen Sittenlehre, richtig ausgehend von der menschlichen Vernunft und der göttlichen Offenbarung.

Der Gegenstand der christlichen Sittenlehre, oder wie es dem Verf. beliebt sich auszudrücken, der christlich sittlichen Idee, ist ohne allen Zweifel kein anderer als die Darstellung dieser Lehre oder dieser Idee selbst, oder mit andern Worten des Verf.: „Die bestimmte und nähere Darstellung dessen, was dem Menschen auf der Höhe des christlichen Bewußtseins, als sein sittliches Ideal als seine eigenthümliche Lebensansicht, sein geistiges Tagewerk entgegentritt.“ Durchaus richtig ist, was der Verf. zur Erörterung dieser Aufgabe der christlichen Sittenlehre hinzufügt mit diesen Worten: „Erst wenn ihm (dem Menschen) dies, nach allen Seiten und Richtungen hin, klar geworden ist, wenn er, was des Christen Tugenden, Pflichten und Güter sind, bestimmter kennen gelernt hat, kann die Rede davon sein, Hand an's Werk zu legen und die Mittel und Wege zu erforschen und aufzuzei-

gen, wodurch der Mensch seine höhere, christliche Bestimmung wirklich zu erreichen in den Stand gesetzt wird". Aus dieser Bemerkung erhellet, was aber auch so nahe am Tage liegt, daß es kaum unbemerkt bleiben kann, daß nunmehr die christliche Ascetik oder der Entwickelungsproceß des christlichen Lebens folgen müsse. Der Gegenstand derselben kann offenbar kein anderer sein, als die Angabe und Bezeichnung der Mittel, welche zur Verwirklichung der christlich sittlichen Ideen oder zur Lösung der christlichen religiös-sittlichen Aufgabe angewendet werden müssen. Dieses hat der Verfasser auch deutlich erkannt, wie aus seinen Worten Eingangs des dritten Theiles erhellet, welche lauten: Was die christliche Lebensaufgabe in sich befaßt, hat der ethische Theil der Moral in allgemeinen, idealen Umrissen zur Darstellung gebracht; er hat gezeigt, was der Christ sein soll, und was der wahre Christ ist. Aber wie wird man dies, auf welche Art und Weise kann der Mensch seine Lebensbestimmung erfüllen, seine höhere Lebensaufgabe lösen? — Diese unabweisbar sich aufdringende Frage beantwortet der Theil der christlichen Moral, zu dem wir fortgehen, und der das System zum Abschluß bringt; oder etwas weiter fort: Diesen Entwickelungsproceß, das subjektive Werden des christlichen Lebens, seine Begründung und Bildung, sein Wachsthum, seine Bethätigung, Reife und Vollendung im Subjekte, hat die christliche Ascetik zur Darstellung zu bringen.

Das vorliegende Werk soll ein System der christlichen Sittenlehre sein. Der Verf. verschmäht es mit Recht, wie aus der Vorrede erhellet, sich über diese Benennung zu rechtfertigen, indem er getrost dieserwegen auf das Folgende, als auf ein in sich abgeschlossenes, selbst tragendes und erklärendes Ganzes zu verweisen habe. Unter einem System versteht derselbe demnach „ein in sich abgeschlossenes, sich selbst tragendes und erklärendes Ganze". Wir sind mit dieser Ansicht über ein wissenschaftliches System, von welchem hier nur die Rede sein kann, im Allgemeinen einverstanden,

glauben aber zur nähern Bestimmung noch hinzufügen zu müssen, daß im System einer Wissenschaft, zumal einer solchen, die philosophischer Natur ist, worüber auch in Hinsicht der christlichen Sittenlehre kein Zweifel obwalten kann, alles Einzelne oder Besondere aus einem oder mehren allgemeinen Principien abgeleitet, und dadurch in den innigsten Zusammenhang gebracht werden müsse. Kann nun von diesem Gesichtspunkte das vorliegende Werk, insofern wir dessen Inhalt im Allgemeinen vorgelegt haben, ein System genannt werden? Ohne allen Zweifel. Denn im ersten Theile wird der Grund zur christlichen Ethik gelegt, in dem zweiten wird die Ethik selbst aus den ihr eigenthümlichen Principien aufgebaut oder abgeleitet, und im dritten werden die Mittel angegeben, welche angewendet werden müssen oder auch können, um die ethischen Lehren in's Leben zu führen oder am Menschen zu verwirklichen. Daß in diesen allgemeinen Umrissen ein System zu Tage tritt, wer könnte dieses läugnen? Daß in demselben auch ein in sich abgeschlossenes, sich selbst tragendes und erklärendes Ganzes, wofern nur richtig verfahren wird, enthalten sein kann, wird ebenfalls keinem Zweifel unterliegen. Aber ist in diesem System, in sofern wir es vorgelegt haben, alles in den innigsten oder auch natürlichsten Zusammenhang getreten? Wir tragen Bedenken diese Frage zu bejahen. Es wird uns um so mehr gestattet sein, die Gründe dieses unseres Bedenkes nicht zu verschweigen, wenn wir gestehen, daß wir das Werk mit einem besondern Interesse gelesen haben. Den innigsten oder den natürlichsten Zusammenhang vermissen wir gerade zwischen dem zweiten und dritten Theil. Der Herr Prof Dr. Fuchs ist nicht der einzige Moralist, der die gesammten ethischen Zwecke aufstellt, und alsdann die Lehren von den Mitteln zur Verwirklichung jener Zwecke in einem besondern Theile der Moral folgen läßt. Hätte die christliche Ethik nur Einen (einen allgemeinen) Zweck und keine oder blos wenige darunter fallende besondern Zwecke zu behandeln, so trüge jenes Verfahren seine Rechtfertigung in sich; aber

weil die christliche Ethik sehr viele und verschiedene besondern Zwecke in sich befaßt, so ist es einer streng systematischen Methode zuwider, zuerst die gesammten Zwecke — die christlich-sittlichen Ideen — alsdann die Mittel zur Verwirklichung derselben in einem besondern Theile folgen zu lassen. Für diese Anordnung ist kein Grund vorhanden, sondern vielmehr sind alle Gründe dagegen. Denn erstlich wird dadurch eine unnütze Weitläufigkeit herbeigeführt. Es liegt doch auf der Hand, will ich die Mittel in einem besondern für sich bestehenden Theile mit Klarheit und Bestimmtheit angeben, und zwar so, daß sie auch jedesmal als solche erkannt werden, so muß ich die früher abgehandelten Zwecke, die christlich sittlichen Ideen wieder hervorheben, was aber ohne Weitläufigkeit nicht geschehen kann. Wie wahr dieses ist, hat der Herr Verf. selbst eingesehen, indem er schreibt: Bei Erledigung der bezeichneten Frage (auf welche Art und Weise kann der Mensch seine christliche Lebensbestimmung erfüllen) wird unter stetem Festhalten der ethischen Bestimmungen des zweiten Theiles, auf den ersten zurückgegriffen werden müssen, um an sein Ergebniß anknüpfend, die Darstellung in den Kreis des subjektiven Menschenlebens hinüber zu führen. Es springt also in die Augen, wenn die Ascetik in einem besondern Theile behandelt wird; so kann dieses ohne Vermeidung einer unnützen Weitläufigkeit nicht geschehen. Zweitens wird durch eine solche systematische Anordnung dasjenige auseinander gerissen, was den innigsten oder natürlichsten Zusammenhang hat. Denn was kann inniger und natürlicher zusammenhangen, als Zweck und Mittel? Wir glauben daher, daß es einem Systeme der Moraltheologie entsprechender ist, wenn sofort, nachdem die allgemeinen und besondern ethischen Zwecke, in welchen sich einzig und allein die sittliche Idee aussprechen und darstellen kann, bezeichnet worden sind, auch die Mittel gerade überall an dem Orte jener allgemeinen und besondern Zwecke angegeben werden, welche zur Verwirklichung derselben entweder geboten oder angerathen werden.

Wenn wir auch in Betreff der systematischen Anordnung anderer Meinung sind als der Herr Verf., so ist dieselbe doch zu unerheblich, als daß dadurch dieser Moraltheologie in ihrem hohen Werthe für die Schule und das Leben irgend Abbruch geschehen sollte. Wir können nur in den Wunsch des Herrn Verf. einstimmen, daß sein Werk zur Ehre, zum Lob und Preis des dreieinigen Gottes, und nach seinem Wohlgefallen zum Heil, zur Belehrung und Erbauung der christlichen Gemeinde wirken möge.

(Schluß folgt.)

Der Prediger und Katechet. Eine praktische katholische Monatsschrift, besonders für Prediger und Katecheten auf dem Lande und in kleineren Städten. Unter Mitwirkung mehrerer katholischen Geistlichen, herausgegeben von Ludwig Mehler, Priester und kath. Oberlehrer in der Lateinschule zu Regensburg. Mit einer Zugabe: Blüthen der Vorzeit. Erster Jahrgang. Januar- bis December-Heft. S. 990. Regensburg 1851. Verlag von Georg Joseph Manz.

„Wir haben wahrlich", bemerkt der Herausgeber richtig in der Vorrede zum ersten Hefte, „keinen Mangel in der Predigerliteratur, vielmehr bringt uns jedes Jahr auch wieder unendlich viele neue Erzeugnisse der Kanzelberedsamkeit sowohl, als der Katechetik. Dessenungeachtet kann man von erfahrenen Seelsorgern auf dem Lande und in Städten, die an jedem Sonn- und Festtage zu predigen und zu katechesiren haben, nicht selten die Klage hören: Unsere neuere Predigerliteratur ist großentheils wohl sehr

wortreich, aber meistens sehr stoffarm. Bücher voll Worte haben wir genug; kräftige Gedanken, reelles Material blutwenig. Will man Material, so ist man genöthigt, zu den alten Jesuiten u. a. seine Zuflucht zu nehmen, allein diese sind arm an gerundeten Abtheilungen u. s. w.

Wiederum sind wir damit einverstanden, wenn der Herausgeber bemerkt, daß dergleichen und ähnliche Klagen in dem Munde des erfahrenen Seelsorgers vollkommen begründet wären. Um so mehr müssen wir uns freuen über die sehr große Bereitwilligkeit des Herausgebers, dem Ansuchen des Verlegers, nämlich des Herrn Georg Joseph Manz zu Regensburg, zu entsprechen und sich zur Herausgabe einer praktischen katholischen Monatsschrift zu entschließen, die zur Aufgabe haben soll, dem in der Vorrede bezeichneten und so allgemein gefühlten Bedürfnisse wenigstens in Etwas und so weit es möglich ist, abzuhelfen. Diese Monatsschrift soll demnach ihrer Aufgabe gemäß den Zweck haben, zu liefern: 1) Einfache, wohlgeordnete, zeitgemäße Predigten für die treffenden Sonntage des ganzen Kirchenjahres, sowie sich dieselben für das Landvolk und die christlichen Zuhörer in kleinern Städten beim Pfarrgottesdienste ganz besonders eignen; 2) für jeden Sonntag auch eine kürzere Predigt (Frühpredigt) oder eine ausführlichere Predigtskizze mit den nöthigen Divisionen und Subdivisionen, mit passenden Schrift- und Väterstellen, mit geeigneten Erzählungen und Gleichnissen; 3) In jedem Hefte wenigstens Eine Christenlehre und zwar zunächst über das christliche Glaubensbekenntniß; 4) Rezensionen über die neuesten Erzeugnisse der katholischen Literatur nebst den Blüthen der Vorzeit.

Wenn der Herausgeber wieder richtig bemerkt, daß ein so schwieriges und weitausgedehntes Unternehmen nicht die Sache eines Einzelnen sein könne, daß hierzu vielmehr

tüchtige und zahlreiche Kräfte erforderlich seien; so wird man in Betreff dieser Schwierigkeit besonders durch die Versicherung getröstet, daß er bereits Einleitung getroffen, recht viele und tüchtige Mitarbeiter zu gewinnen, Männer, die es wissen, was dem Prediger und Katecheten auf dem Lande und in kleinern Städten vorzüglich erwünscht ist, und die zugleich die Gabe besitzen, diesen Wünschen auch zu entsprechen.

Der erste Jahrgang dieser Monatsschrift liegt vor uns und wir sind dadurch in den Stand gesetzt, ein Urtheil über dieselbe zu fällen. So löblich auch immer die Absicht des Herrn Mehler ist, unter Mitwirkung mehrer katholischen Geistlichen einem allgemein gefühlten Bedürfnisse abzuhelfen, so gerecht ist aber auch gewiß die Forderung, daß in der Ausführung jener Absicht diesem Bedürfnisse wirklich abgeholfen werde, daß zu dem Ende erstens in diese Monatsschrift nicht dasjenige aufgenommen werde, was die praktischen Geistlichen bereits gedruckt besitzen, oder wenn dieses auch aus besondern Gründen geschehen sollte, daß man es alsdann wenigstens dem Manne zuschreibe, von welchem es ursprünglich ausgegangen ist; zweitens wovon sie bei dem Landvolke und den Bewohnern kleiner Städte keinen Gebrauch machen können. In dieser Monatsschrift findet sich aber vieles, was bereits früher in Druck gegeben worden ist. Zum Beweise eine eklatante Probe.

In dem Februarhefte S. 130 findet sich eine für den Frühgottesdienst bestimmte Predigt „von den traurigen Folgen der Vernachlässigung des göttlichen Wortes" (von Pf. Härle), welche wörtlich mit sehr wenigen Abänderungen genommen ist aus dem ersten Theile der Sonn- und Festtäglichen Predigten für das ganze katholische Kirchenjahr, nebst mehreren Predigt-Entwürfen und Gelegenheits-Reden entworfen und gehalten in den Jahren 1817—1819 von Johann Martin Gehrig, Stadtpfarrer zu Aub im Unter-Mainkreise. Bamberg und Würzburg 1820. Wie wahr alles dieses ist, möge folgende Vergleichung beweisen.

Johann Martin Gehrig.

Thema: Was aus der Vernachlässigung der Anhörung des Wortes Gottes entsteht.

Text: Ein Säemann ging aus, seinen Samen zu säen. Luk. 8, 5.

Pfarrer Härle.

Thema: Von den traurigen Folgen der Vernachlässigung des göttlichen Wortes.

Ein Säemann ging aus seinen Samen zu säen. Luc. 8, 5.

Eingang.

Ein Säemann ging aus, seinen Samen zu säen, sagt Jesus im heutigen Evangelium. Dieser Säemann welcher ausging, seinen Samen zu säen, war Jesus Christus selbst. Drei Jahre lang ging er im Judenlande herum, und streuete den Samen des göttlichen Wortes aus. Ueberall, wo er Menschen antraf, lehrte er, überall verbreitete er bessere Gotteserkenntniß, überall drang er auf die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, überall empfahl er die Tugend als den Weg zum ewigen Leben. Aber nicht überall fiel der Same des göttlichen Wortes auf guten Boden.

Jesus streuete aber nicht nur den Samen des göttlichen Wortes aus, sondern er errichtete auch in seiner Kirche eine bleibendende Lehranstalt.

Ein Säemann ging aus, seinen Samen zu säen, sagt Jesus in dem heutigen Evangelium. Dieser Säeman war Jesus Christus selbst. Drei Jahre lang ging er im Judenlande herum und streute den Samen des göttlichen Wortes aus. Ueberall, wo er Menschen antraf, lehrte er; überall verbreitetete er bessere Gottes = Erkenntniß, überall drang er auf die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, überall empfahl er die Tugend als den Weg zum ewigen Leben. Aber nicht überall fiel dieser Samen auf göttlichen Boden.

Jesus streute aber nicht nur den Samen des göttlichen Wortes aus, sondern er errichtete auch in seiner Kirche eine bleibendende Lehranstalt.

Johann Martin Gehrig.

richtete in seiner Kirche auch eine bleibende Lehranstalt. Gehet hin, sprach er zu seinen Jüngern, und prediget das Evangelium allen Kreaturen. Wer euch höret, sprach er ferner, der höret mich, wer euch verachtet, der verachtet mich. Die in der Kirche Jesu aufgestellten Lehrer streuen auch im Namen Jesu alle Sonn- und Feiertage in Predigten und christlichen Lehren den Samen des göttlichen Wortes aus. Auch der von ihnen ausgestreute Same des göttlichen Wortes fällt nicht überall auf guten Boden.

Doch davon will ich heute nicht reden. Ich will davon reden, daß Viele heut zu Tage den Samen des göttlichen Wortes gar nicht auffassen, die Anhörung des Wortes Gottes ganz vernachlässigen. Viele hören gar keine Predigt und christliche Lehre mehr. Viele hören sie schläfrig, mit Zerstreuung, ohne alle Aufmerksamkeit. Viele

Pfarrer Härle.

Gehet hin, sprach er zu seinen Jüngern, und prediget das Evangelium allen Menschen. Wer euch höret, der höret mich, wer euch verachtet, der verachtet mich. — Die in der Kirche Jesu aufgestellten Lehrer streuen sonach alle Sonn- und Feiertage in Predigten und christlichen Lehren den Samen des göttlichen Wortes aus. Auch der von ihnen ausgestreute Same des göttlichen Wortes fällt nicht überall auf guten Boden.

Doch davon will ich heute nicht reden, sondern davon, daß Manche den Samen des göttlichen Wortes gar nicht mehr auffassen, die Anhörung des Wortes Gottes in Predigten und Christenlehren vernachlässigen, oder sie schläfrig, mit Zerstreuung und ohne alle Aufmerksamkeit anhören. Viele denken über das Gehörte nicht nach und machen von demselben keine Anwendung auf sich selbst. Das ist alles so bekannt, daß es keines Beweises bedarf. Man hält die Anhörung des Wortes Gottes

Johann Martin Gehrig.

denken über das Gehörte nie nach, und machen von demselben keine Anwendung auf sich. Das ist alles so bekannt, daß es keines Beweises bedarf. Man hält die Anhörung des Wortes Gottes für eine überflüssige Sache. Daraus entstehen aber die schädlichsten Folgen für die Christen, Uebel, die wir überall um uns her erblicken. — Das Wort Gottes ist Nahrung der Seele; woher soll unser Geist Nahrung erhalten, wenn er dieses Wort vernachlässiget?

Auf diese schädlichen Folgen, auf diese Uebel, welche aus der Vernachlässigung der Anhörung des Wortes Gottes entspringen, will ich heute aufmerksam machen. Ich halte es für Pflicht, dieses zu thun. Ich bin euer Hirt, euer Seelsorger, und als solcher darf ich nicht schweigen.

Ich sage demnach: Aus der Vernachlässigung der Anhörung des Wortes Gottes entstehet

1) Unwissenheit, 2) Weltsinn, 3) Lasterhaftigkeit.

Pfarrer Härle.

für eine gleichgültige Sache. Daraus entstehen die schädlichsten Folgen für die Christen, Uebel, die wir überall erblicken. — Das Wort Gottes ist die Nahrung der Seele; woher soll unser Geist Nahrung erhalten, wenn er dieses Wort vernachlässiget? Wer blos am Tische sitzt, ohne mitzuessen, wird nicht gesättiget, so auch der Mensch, der blos bei dem Worte Gottes gegenwärtig ist, aber für sich keinen Antheil nimmt. Auf diese schädlichen Folgen, auf die Uebel, welche aus der Vernachlässigung der Anhörung des Wortes Gottes entspringen, will ich heute aufmerksam machen. Ich halte es für Pflicht, es zu thun; als euer Seelsorger darf ich nicht schweigen. Ich sage: Aus der Vernachlässigung der Anhörung des Wortes Gottes entsteht 1) Unwissenheit, 2) Weltsinn, 3) Lasterhaftigkeit.

Johann Martin Gehrig.

Was ich ankündige, werde ich beweisen. Ich bitte um Geduld und Aufmerksamkeit.

Fürwahr! Wenn durch diese Vergleichung nicht bewiesen wird, daß der Eingang der Predigt des Pfarrers Härle wörtlich aus Gehrig abgeschrieben worden ist, dann weis ich nicht, was noch könnte ein Beweis genannt werden; abgeschrieben worden ist, freilich, wie ich eingangs sagte, mit einigen Abänderungen; ob aber diese Abänderungen, was doch mit dem größten Rechte erwartet wird, auch Verbesserungen sind, darüber wird der kundige Leser nicht in Zweifel sein können. Aber vielleicht sieht's in der Abhandlung besser aus; vielleicht hat darin die Predigt des Pfarrers Härle die Natur des Nachtretens verloren. Um darüber zu urtheilen, muß ich die Geduld des Lesers noch einige Augenblicke in Anspruch nehmen und ihn bitten mit mir fortzufahren im Vergleichen, indem dasselbe ohnehin eine eben so angenehme als nützliche Sache ist.

Johann Martin Gehrig.

I.

Aus der Vernachlässigung der Anhörung des Wortes Gottes entstehet erstlich bei den Christen Unwissenheit, und was in ihrem Gefolge ist, Irrthum und Aberglauben. Die Sache ist klar. Jesus ist das Licht der Welt. Durch sein Wort, durch seine Lehre, hat er die Welt erleuchtet. Sein Wort klärt

Pfarrer Härle.

I. Punkt.

Aus der Vernachlässigung der Anhörung des Wortes Gottes entsteht bei den Christen Unwissenheit, Irrthum und Aberglauben, was uns die Erfahrung ganz klar zeigt. — Jesus ist das Licht der Welt; durch seine Lehre hat er die Welt erleuchtet. Sein Wort erleuchtet unsern Verstand, indem es

Johann Martin Gehrig.	Pfarrer Härle.
unsern Verstand auf, verscheucht aus unserer Seele die Finsterniß, indem es uns auf die beste Weise über unsere wichtigsten Angelegenheiten unterrichtet und die würdigsten Begriffe von Gott, Gottesverehrung, von unserer Bestimmung, von unsern Pflichten und unserer Hoffnung beibringet.	uns am Deutlichsten über unsere geistlichen Bedürfnisse unterrichtet, uns die würdigsten Begriffe von Gott, von seiner Verehrung von unserer Bestimmung, von unsern Pflichten und unserer Hoffnung beibringt.

So geht's in einem und demselben Zuge weiter, nämlich so schreibt der Pfarrer Härle den am 14. Januar 1825 gestorbenen Pfarrer Gehrig meistentheils wörtlich ab. Will man uns etwa entgegnen, es könne nicht verlangt werden, daß in dieser Monatsschrift lauter Original-Predigten abgedruckt würden, so wollen wir dieses einräumen mit der billigen Forderung, niemand in derselben mit fremden Federn zu zieren. Dieses ist doch gar zu unwürdig, namentlich unter Geistlichen. Wollte man daher die in Rede stehende Predigt aufnehmen; so hätte dieses wenigstens unter dem Namen Gehrig's geschehen sollen. Da aber der Pfarrer und auch Schulinspektor Härle, wie aus S. 15 dieser Monatsschrift erhellet, bereits todt ist; so fällt die durch diesen Abdruck seinem Namen angethane Unbill auf den Herausgeber zurück. Der Pfarrer und Schulinspektor Härle ist gewiß ein würdiger Geistlicher gewesen, welcher wegen vieler Amtsgeschäfte weder Zeit noch Muße hatte, eigene Predigten auszuarbeiten; daher sich vorhandener nach seinem Bedürfnisse bediente und dieselben, aus welchem Grunde auch immer, abschrieb. Alles dieses kann dem Pfarrer und Schulinspektor Härle, so wie vielen anderen seines Gleichen vielleicht nachgesehen werden. Aber daß man den be-

scheidenen Mann nach seinem Tode auf Kosten seiner Ehre zum Schriftsteller macht, dieses verdient eine ernste Rüge.

Die bis dahin besprochene Predigt des Pfarrers und Schulinspektors Härle ist aber nicht allein im Eingange, nicht allein in den drei Punkten der Abhandlung, sondern auch am Schlusse wörtlich abgeschrieben, welcher noch zum Beweise hier stehen möge. Er lautet:

Johann Martin Gehrig.	Pfarrer Härle.
Solche traurigen Folgen hat also die Vernachlässigung des Wortes Gottes, Unwissenheit, Weltsinn und Lasterhaftigkeit entstehen aus ihr.	Solche traurigen Folgen hat die Vernachlässigung des Wortes Gottes oder die nicht fleißige, nicht aufmerksame Anhörung desselben.
Schluß. Seien wir, m. L., damit wir diesen traurigen Folgen entgehen, seien wir eifrige Hörer des göttlichen Wortes! Versäumen wir keine Predigt, keine christliche Lehre. Halten wir auch die Unsrigen mit allem Ernste dazu an! Vergessen wir nicht, was Jesus sagt: Selig, die Gottes Wort hören, und in ihrem Herzen behalten. Luk. 11. 28. Vergessen wir nicht, welche große Kraft dasselbe nach Jesu Versicherung habe, wie es in gutem Boden hundertfältige Früchte hervorbringe! Vergessen wir nicht darauf, daß Gott dienen und selig werden unser Ziel und	Seien wir, meine Lieben! damit wir diesen traurigen Folgen entgehen, seien wir eifrige Hörer des göttlichen Wortes; Versäumen wir keine Predigt, keine christliche Lehre! Halten wir auch die Unsrigen mit allem Ernste dazu an! Vergessen wir nicht, was Jesus sagt: „Selig, die Gottes Wort hören und in ihrem Herzen behalten.“ Vergessen wir nicht, welche große Kraft dasselbe nach Jesu Versicherung habe, wie es in gutem Boden hunderfältige Früchte hervorbringe. Vergessen wir nicht darauf, daß Gott dienen und selig werden unser Ziel und Ende auf Erden sei,

Johann Martin Gehrig.	Pfarrer Härle.
Ende auf Erden sei, daß wir aber ohne reinigende, erhebende und stärkende Kraft des Wortes Gottes, Gott nicht in Einfalt des Herzens dienen, mithin auch nicht selig werden können! Amen.	daß wir aber ohne die reinigende, beseligende und stärkende Kraft des Wortes Gottes, Gott nicht in Einfalt des Herzens dienen, mithin auch nicht selig werden können. Amen.

Von demselben Pfarrer Härle finden sich in dem vorliegenden Jahrgange auch noch folgende für den Frühgottesdienst an Sonntagen bestimmte Predigten 1) S. 81: „Das Gebet in der Noth ist selten etwas werth"; 2) S. 99: „Das Verderben böser Gesellschaften"; 3) S. 184: „Von der ewigen Fortdauer des Menschen". 4) S. 753: Gott will uns alle selig machen, aber viele wollen nicht selig werden"; 5) S. 807: „Worauf sich die Pflicht der Feindesliebe gründet"; 6) Eine ebenfalls für den Frühgottesdienst bestimmte Festpredigt S. 15: „Gute Anwendung des neuen Jahres". Woher diese Predigten genommen sind, dieses auszumitteln, wollen wir dem kundigen Leser überlassen. Wir schließen mit der Bemerkung für den Herausgeber, daß, wenn in der Folge die schriftlichen Nachlässe verstorbener Pfarrer und Schulinspektoren in seine Hände gerathen, er mit der Herausgabe dieser Nachlässe besonders behutsam sein möge, damit er das nicht nochmals uns gedruckt gebe, was wir bereits gedruckt besitzen, und sonst nicht Gefahr laufe, brave praktische Männer nach ihrem Tode in ein falsches Licht zu stellen.

Miscellen.

Bernhardin von Siena.[1]

Bernhardin stammte aus der adlichen Familie der Albizechi zu Siena; er war 1380 geboren, führte von Jugend auf ein sehr frommes und enthaltsames Leben, und zeichnete sich durch seinen Muth und seine Aufopferung bei der Pest, welche 1400 Italien verheerte, in hohem Grade aus, wurde Franziskaner, kam als Guardian des Klosters beim h. Grabe nach Jerusalem, kehrte nach Italien zurück, und trat fast in allen Städten Italiens als Prediger auf. Sein Name wurde allenthalben gefeiert und damit hob auch der Neid seinen Stachel gegen ihn. Bernhardin forderte insbesondere zur Verehrung des h. Namens Jesu in seinen Predigten auf; er führte den Namen Jesu in einem goldenen Strahlenkranze überall auf der Kanzel mit sich. Gleichzeitig predigte unter großem Beifall des Volks Manfred, der eine um so größere Gewalt auf das Volk übte, da er und seine Meinungsgenossen die Nähe des Antichristens und den Untergang der Welt predigten. Solche Lehren konnte Bernhardin nicht zu den seinigen machen. Man brachte ihn in den Verdacht der Ketzerei und gab ihm eine Art von Idololatrie Schuld, weil er den Namen Jesu in einem Strahlenkranze mit sich führte. Die rührigen und mächtigen Feinde brachten es dahin, daß er nach Rom beschieden wurde.[2] Vom Papste wurde er sehr ungnädig

1) S. das große spanische Werk: *Chronica seraphica von Cornejo. Quarta parte* p. 490.

2) In dem Leben der Väter und Märtyrer von Räß und Weiß heißt es in dieser Beziehung also: „Einige übelgesinnte Menschen nahmen daher Veranlassung, ihn zu verschwärzen, und legten gewissen Ausdrücken, deren er sich zu bedienen pflegte, eine böseliche Deutung bei. Sie verläumdeten ihn sogar bei dem Papste Martin V.

aufgenommen, und Tag und Stunde wurde bestimmt, wo Bernhardin unter dem Vorsitze des Papstes in der Peterskirche sich rechtfertigen sollte. Die Gegner hatten Alles aufgeboten, Bernhardin zu vernichten, die gewandtesten und tüchtigsten Streittheologen waren aufgeboten worden, ihm gegenüber zu treten; der Tag dieses großen Schauspiels, wo der Mann, den Italien als Heiligen verehrte, als Prediger bewunderte, als ein der Ketzerei schuldiger im öffentlichen Verhöre stehen sollte, war herangekommen. Die Bevölkerung von Rom war in der lebhaftesten Bewegung, die Feinde Bernhardin's frohlockten, sie waren ihres Sieges gewiß.

Da erschien Johannes von Capistran. Die Geschichte kennt nur wenige Männer, welche eine solche Gewalt über das Volk hatten, als der h. Johannes von Capistran; alle Männer des Volkes der neuen Zeit, O'Connell nicht ausgenommen, können in dieser Beziehung nicht mit ihm verglichen werden. Capistran hörte von den Dingen, welche Bernhardin bevorstanden. Er verließ plötzlich Neapel und eilte nach Rom. Vor dem Thore von Rom entfaltete er eine Fahne mit dem Namen Jesu; er hielt dieselbe hoch und redete mit der unbeschreiblichen Gewalt, die ihm eigen war, zum Volke. Rom wurde von einer neuen gewaltigen Bewegung ergriffen, der Stolz der Gegner war gebrochen, der Papst sah sich veranlaßt, den Termin zur Disputation zwei Tage hinauszuschieben. Der Tag kam, der große Akt hatte statt, und unter dem lautesten Jubel wurde Bernhardin von der Ketzerei freigesprochen. Der Papst, weil der Verdacht öffentlich war ausgesprochen worden, wollte Bernhardin öffentlich Genugthuung geben; er versammelte die Kardinäle und die Großen der Stadt; Bernhardin erschien und wurde zum Zeichen seiner Unschuld vom Papste umarmt. — Städte wie Florenz, Siena, u. s. w. feierten den Triumpf Bernhardins in öffentlichen Aufzügen.

Bernhardin begann einen neuen Siegeslauf.

Dieser ließ Bernhardin aufsuchen, und verdammte ihn zu einem immerwährenden Stillschweigen. Der demüthige Ordensmann unterwarf sich ohne alle Rechtfertigung seiner selbst. Indessen kam der Papst bald wieder von der irrigen Meinung zurück, die man ihm von dem Diener Gottes beigebracht hatte. Er prüfte reiflich dessen Lebensweise und Lehre; und da er dessen Unschuld erkannte, überhäufte er ihn mit Lobsprüchen, und erlaubte ihm allenthalben, wo er wollte, das Evangelium zu predigen. Im Jahre 1427 drang er sogar in ihn, das Bisthum Siena anzunehmen; allein der Heilige lehnte diese Würde von sich ab. Einige Jahre nachher schlug er auch die Bisthümer Ferrara und Urbino aus, die ihm von dem Papste Eugen IV. angeboten wurden.

Die Gegner des h. Bernhardin waren gedemüthigt aber nicht vernichtet. Martin V. starb und Eugen IV. folgte ihm auf dem päpstlichen Stuhle. Unter diesem Pontifikate erhoben die Gegner von Neuem ihr Haupt. Auf den Grund einer päpstlichen Bulle von Eugen IV. wurde Bernhardin ein förmlicher Prozeß gemacht, nur daß er verurtheilt wurde ohne daß man ihn gehört hatte. Aber auch hier war es Johannes von Kapistrano wieder, welcher das Netz der Gegner des h. Bernhardin zerstörte. Auf seine Vorstellungen und nach angestellter Untersuchung erklärte Nicolaus V. die Bulle Eugens IV., seines unmittelbaren Vorgängers, für *erschlichen* und ertheilte Bernhardin großes Lob.

Capistran ruhte nicht. Bernhardin wurde 6 Jahre nach seinem Tode 1450 unter die Zahl der Heiligen versetzt, und so wurde den Verdächtigungen und Verketzerungen gegen ihn ein Ende gemacht.

Wir wollen nun zur Charakterisirung dieses Mannes einige Stellen aus seinen Predigten mittheilen.

Aus der Rede de excellentia divini amoris.

Tertia charitatis excellentia super cunctas virtutes est insuperabilitas. O Dei charitas potens utique et magna virtus, quae vocas ea, quae non sunt tanquam ea quae sunt; quae insuperabilis perseverans superas universa. Sola enim charitas est, quae in adversis non deficit, quia patiens est; quae iniuria non reprehendit, quia benigna est; quam felicitas aliena non cruciat, quia non aemulatur; quam conscientia mala non pungit, quia non agit perperam; quae honore non extollitur, quia non inflatur; quae praeesse non nititur, quia non est ambitiosa; quam cupiditas non coarctat, quia non quaerit, quae sua sunt; quam iniuria non provocat, quia non irritatur; quam sinistrae suspitiones non foedant, quia non cogitat malum; quam aliena mala non laetificant, quia non gaudet super iniquitate; quam errores non excaecant, quia congaudet veritati; quam persecutiones non frangunt, quia omnia suffert; qnam pusillanimitas non perfundit, quia omnia sustinet; quam perfidia non indurat, quia omnia credit, etsi non omnibus credat; quam desperatio non absorbet, quia omnia sperat; quae morte non vincitur, quia fortis est ut mors dilectio, imo mortem mori coegit in mortem nostri amantissimi redemptoris. O insuperabilis charitatis amor, qui insuperabilem superasti et cui omnia subiecta sunt, omnibus quodammado subiecisti, cum victus amore Deus humiliavit semetipsum formam servi

accipiens, inventus non solummodo ut hoc, sed obprobrium hominum et abiectio plebis.

In der Predigt de amore sanctissimae Magdalenae wird Christus folgende Rede an die Magdalena in den Mund gelegt. O anima mea dilecta, quid tibi et huic insano et labili mundo? cur tot deliciis dissolveris? cur os et linguam tuam in tot offensiones creatoris tui inquinas? Cur tam vano capillorum ornatu deciperis. Cur tot animas a Deo tuo pro coelesti regno creatas iaculis oculorum tuorum inficis et ad tartarea regna ruere facis? Cur tanto fastu et pompa corpus tuum vermibus corrodendum Deo tuo infinito bono praeponis? Cur tu misera et miserabilis valde ex nobili prosapia orta, corpore tam formosa, naturali sapientia illustrata, in tantam turpitudinem demersa es, ut tanquam sus in volutabro luti in omnem carnis spurcitiam absque rubore delapsa es? Quid frustra deciperis anima mea, statuens has tuas delicias atque lascivias sine termino possidere; bona, quae negligis, sunt aeterna; bona, quae tu diligis, transitoria sunt; illa sunt communia bestiis, ista vero sunt communia angelis; illa sunt terrena, ista vero divina; illa sunt molesta, ista vero tranquilla; illa sunt parva, ista sunt magna; illa dubia, ista sunt certa; illa ad aeternam damnationem conducunt, ista ad aeternam felicitatem perducunt. Revertere igitur, revertere sunamitis; revertere, revertere, ut intueamur te; revertere anima mea dilecta, revertere, quae iam longo tempore te expecto, dulcissime te invito. Ulcisci dissimulo, a multis periculis te praeservo, revertere; te amplector cum gaudio, omnes tuas offensas tibi dimitto; gratiam tibi liberaliter dono, datam tibi multiplico, multiplicatam conservo, conservatam in aeternum tibi remunero.

Auch Gebete hat der h. Bernhardin in seine Predigten aufgenommen oder selbst verfaßt. Z. B. in der Predigt de conscientia bona et mala: Oramus te domine, illumina conscientias nostras, munda eas ab omnibus inquinationibus; in oculis tuis gratifica illas, spiritualium gaudio reple illas, hic per gratiam, ut tandem per gaudium sempiternum atque gloriam gaudium earum plenum sit. Tu qui conscientiarum mundarum es amator et speciosus glorificator et praemium vivens cum patre et spiritu sancto gloriosus et amorosus per infinita saecula. Amen.

In der Rede de passione Domini wird der seligsten Jungfrau folgende Rede in den Mund gelegt. Der Ton ist darin weniger getroffen als in anderen.

Heu mihi Pilate! quid fecisti! Quid est, quod de fascinavit? Quis tui animi pietatem infecit? Quis te a veritate divertit? Quis te adversus innocentiam dilecti filii mei Iesu tanquam adversus aemulam excitavit? Quis te inimicum fecit filii mei Iesu, pro quo usque in praesens liberando toties laborasti? O infelix anima! unde in te haec mutatio facta est! An te male fecisse cognoscis, cum pro filio meo liberando certaveris? An te minae terruerunt populi iudaeorum? An caesarem expavescis, si dilecti filii mei innocentiam non confundis? Vae tibi infelix Pilate! qui nomini romano iniuriam facis, et in caesarem notam ponis et maculam deicidii in gloria tua. Confundis praesidem sedentem, subvertis ordinem iuris. Quidquid et honoris atque pudoris, evacuas. Male agendi tuis similibus exempla disponis; dilanias leges, omnibus te reddis infamem; et eo de te deterior volabit infamia, qui filii mei innocentiam pluries proclamasti et te in eo causam nullam mortis et poenae invenisse coram principibus sacerdotum et plebe fuisti constanti audacia protestatus. Et eum nunc facto condemnas, qui paulo ante verbo iuste a te defensus est! An oblitus es verborum tuorum, aut te tam levi, stulta et subita mutatione confundis? O anima, neque iure contra te armarentur omnia elementa, quorum caput in te agitur, confundis filium meum saeculi auctorem. Merito tibi omnes virtutes singulae adversantur, vitia omnia complectuntur. Ordo naturae morum, atque iustitiae te repellit, eo quod innocentiam filii mei propter inimicitiam laniasti. O impie et crudelis et dire tyranne! ad quid leges, ad quid iura, ad quid praesidentia magistratus, ad quid caesaris celsitudo, ad quid tribunae omnium regum, si apud tutores hominum plebeiorum et reipublicae defensores tanta filii mei innocentia et puritas et vita immaculuta non possunt tute consistere! Sed tu anima quaecunque es peccatrix et nequam vide, quod innocentissimus agnus, ut te a sententia iustae damnationis eriperet, iniusto propter te iudicio elegit condemnari. Ecce, quae non rapuit, pro te solvit, et tu impia et crudelis nec devotionis exsolvis gratitudinem, nec compassionis rependis teneritatem, nec insuper ad haec considerationis aperis intellectum.

In der Predigt de idololatriae cultu zählt er eine ganze Reihe abergläubischer Gebräuche auf. Wir lassen auch diese Stelle als Beitrag zur Sittengeschichte jener Zeit hier abdrucken. Die Stelle beginnt also:

A planta pedis usque ad verticem non est in homine

membrum neque locus, pro quo sanando non fiant diabolo ab impiis idololatris sacrificia multa. Primo namque contra dolorem capitis quidam non comedunt de capite et alias stultitias operantur. Contra dolores frontis suos habent incantandi modos et ritus. Contra dolorem aurium operantur quidam, quae turpe est dicere vel cogitare, multo amplius operari. Contra fluxus sanguinis per nares vel aliunde habent quasdam incantationes, quibus utuntur cum lapidibus nivis positis circa nares. Contra dolorem dentium tangunt dentem cum dente hominis suspensi vel osse alterius defuncti vel quibusdam verbis gladium in terram frangunt, vel cum pulsatur campanae in die sabbati sancti ponunt ferrum inter dentes et consimilia multa. Contra dolorem sive tumefactionem gutturis seu cantarellas incantant cum cultello qui habeat manubrium nigrum. Contra malum gyraphii portant anulos fusos dum legitur passio Christi, dies et horas, contra Apostolum, observantes. Contra ossa sive membra distorta utuntur arundinibus vel novellis avelanarum, duoque tenent ex utroque capite illas diabolusque iungit eas, cumque putent miraculum esse, diabolo sacrificium praestant; demumque opus diaboli quasi stans reliquias ad collum suspendunt. Contra malum lumborum stat infirmus pronus in terram quasi diabolum adorando; et mulier, quae duos filios ex uno partu produxerit, duas in manibus tenens colos calcando pedibus lumbos eius tribus vicibus pertransit cum quaedam interdum insania dicendo et risu digna. Contra defectum lactis vel malum uberum mulierum quis exprimere sufficit quot dementias operantur. Contra passiones vermium maxime puerorum scribunt super frontem vel super ventrem infirmi, quidam proiiciunt in aquam liquefactum plumbum vel oleum cum filo puellae virginis ponunt super puerum. Contra malum umbilici multas faciunt insanias, insuper quando illum a puero separant alias dementias operantur. Contra carnem calefactam, quam infirmitatem quidam vocant ignem silvestrem vel carnem crepatam, quidam numerant cum pede lapides muri per cursum elevato pede ad murum, demum osculatur suum genu et alia plura insana. Contra venam retortam in crure incantant in bacili atque faciunt diabolo adiuvante quod aqua in vas terrae de bacili ascendit. Contra febrem continuam, tertianam vel quartanam dant herbarum folia scripta ad comedendum ieiuno stomacho, vel pomum scriptum sive scriptam hostiam, et hoc tribus diebus, quasi diabolus velit

praeferri Christo, qui semel in ultima infirmitate in sacramento assumitur ab infirmo, diabolus autem ter: Christus in necessitatis articulo sumitur etiam a non ieiuno, sed diabolus venerabilius ter a ieiuno stomacho vult sumi. Contra quasdam infirmitates puerorum faciunt illos transire per radices concavas quercuum vel propagines sive per foramen recente. Mittunt etiam puerorum panniculos nicaglis vetulis ad mensurandum. Contra fascinulum innumerabilia fiunt; quidam etiam infirmitati, dicta missa, faciunt fieri loco flabelli ventum cum missali super aegrotum, ut sanetur. Contra morbum regium sive morbum caducum ponunt duodecim candelas ad duodecim apostolos, et cum infirmus sit prius baptizatus in nomine Iesu Christi, tunc rebaptizatur in nomine diaboli, cum mutatur nomen impositum in baptismo et imponitur nomen apostoli eius, cuius remanserit candela accensa. Contra guirectiones sive sagittas portant guirectionem sancti Sebastiani in festo eius in ipsius dedecus cum quibusdam insanis observantiis fabrefactum. Contra guirectiones, cum non valent de vulnere trahi, incantant dicentes: *Longinus fuit hebraeus* etc., quod patens mendacium est, ut animadvertant tales homines infideles, qui divina permitente iustitia, et diabolus, qui mendax est et pater mendacii, cum illum guirectionem infigi fecit et illum, ne extraheretur, retinuit, donec idolatriae sacrificium ei exhibitum fuerit. Quod quidem manifestum apparet cum solum duobus digitis quasi idolatriae signo ferrum de vulnere extrahatur. Cum infirmus non potest mori et quodamodo desiderent quidam mortem eius, discooperiunt tectum super eum, vel levant eum de illo loco, dicentes quod ibi est penna alicuius avis, quae non permittit illum mori: ergo per consequens occidunt eum. Contra vulnera incantant dicentes: *Tres boni fratres etc.* quod quidem non tam mendacium sed etiam ridiculum manifeste apparet; tunc ibi diabolus, cui sacrificium exhibetur, partim manifestum propter oleum et lanam, partim occultum remedium praestet. Quidam servant pelliculam, cum qua ortus puer, et quod horrendum est etiam audire, illam maledictam carnem et pellem baptizari faciunt et inungi unctione sacra, et multa horrenda inde fiunt, quae fari minime licet. Contra parere non valentes innumerabiles et incredibiles stultitiae fiunt: dum pariunt quaedam, expellunt muscipulas, ne pariant feminam; post partum vero putantur esse pagane, signo crucis signantur ab obstetrice, vel ut pagane

non filant, quousque ecclesiam intrent. Haec et consimilia divino occulto iudicio permittente et diabolo nota supra naturam sed tum naturam invisibiliter operante ad corporum sanitatem per quasdum observantias et incantationes insanas stultis perficere videntur, licet omnino in se contineant perniciosissimam animae et corporis falsitatem et hominis utriusque finalem perditionem. His quoque superaddendum est, quod cum suo adiutorio daemones ad sanandas infirmitates induxerunt homines ac mulieres, ex illa impia impietatate huiusmodi mentes ad tantam insaniam deducunt, ut parvulis maxime, quanquam etiam et adultis, nocere desiderent, quod cernentes daemones, qui talibus donantur, in tantam incredulitatem praecipitant cos, ut et nocendi et sanandi, occidendi et liberandi quibusdam sacrificiis prius receptis suis cultoribus videantur tribuere potestatem. Inter has impiissimas feras sunt quaedam crudelissimae mulieres et etiam quidam viri credentes et profitentes, se cum Diana seu Iobyana vel Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertansire eiusque iussionibus obedire velut deo, et certis noctibus sicut nocte iovis et nocte post dominicam diem ad eius servitium evocari. Asserunt etiam, ab illis aliquas creaturas maxime parvulos pueros post se in deterius vel in melius permutare, aut in aliam speciem et similitudinem transformare. De huiusmodi latius habetur XXVI. G. V. C. episcopi eorum, ubi praedicta infinita de huiusmodi habentur.

In der mehrfach angeführten Rede de amore sanctissimae Magdalenae finden sich drei schöne Hymnen, die wir in der Voraussetzung, daß sie den meisten unserer Leser unbekannt sind, hier folgen lassen.

Hymnus de sanctissima Magdalena in primis vesperis.

Pange lingua Magdalene
Lacrymas et gaudium,
Sonent voces laude plenae
De concentu cordium,
Ut concordet philomene
Turturis suspirium.

Iesum quaerens, convivarum
Turbas non erubuit,

Pedes unxit, lacrymarum
Fluvio quas abluit;
Crine tersit et culparum
Lavacrum promeruit.

Suum lavit mundatorem,
Rivo fons immaduit;
Pium fudit fons liquorem,
Et in ipsum floruit.
Coelum terrae dedit rorem,
Terra coelum conpluit.

In praedulci mixtione
Nardum ferens pisticum,
In unguenti fusione
Typum gessit mysticum;
Ut sanetur unctione
Sanat aegra medicum.

Pie Christus hanc respexit,
Speciali gratia,
Quia multum hunc dilexit,
Dimittuntur crimina;
Christi quando resurrexit
Facta est praenuntia.

Gloria et honos Deo
Et paschalis hostia,
Agnus morte pugna leo,
Victor die tertia
Resurrexit cum trophaeo
Mortis ferens spolia.

Ad nocturnum Hymnus.

Extimavit hortulanum
Et hunc sane credidit;
Seminavit ei granum
Quod in mente cecidit.
Linguam movit et non manum
Linguae illum indidit.

Non agnovit figurali
Latentem imagine
Mentis agrum spiritali
Excolentem semine,
Sed cum ea speciali,
Designavit nomine.

Haec a Iesu Iesum quaerit,
Sublatum conqueritur;
Iesum intra mentem gerit
Iesus corde quaeritur,
Mentem colit, mentem serit,
Iesus nec percipitur.

Iesu bone, Iesu pie!
Quid te monstrans latitas?
Quid occultas te Mariae,
Mentem cuius habitas?
Intus veritatis plena,
Nescit ubi veritas!

O quam mire Iesu ludis
A quibus diligeris!
Quando ludis non illudis,
Non fallis nec falleris;
Sic includis quod excludis,
Notus non agnosceris.

O Maria noli flere
Iam non quaeras alium,
Hortulanus hic est vere
Et colonus mentium.
Intra mentem hortum quaere,
Mentis operarium.

Unde planctus et lamentum?
Mentem cur non erigis?
Cum revolvis monumentum,
Tecum est quem diligis.
Iesum quaeris et inventum
Habes nec intelligis.

Unde gemis unde ploras,
Verum habes gaudium,
Latet certe quod ignoras
Doloris solatium.
Intus habes quaerens foras,
Doloris remedium.

Iam non miror si nescisti
Magistrum dum seminat,
Semen quod est verbum Christi
Te magis illuminat,
Et raboni reddidisti,
Mariae dum seminat.

Pedes Christi quas lavisti
Fonte tota gratiae,
Quam ab ipso recepisti,
Funde rorem veniae;
Resurgentem quem vidisti,
Fac consortem gloriae.

Gloria et honor Deo
Cui praestet gratia,
Invitati Pharisaeo
Mariae suspiria,
Coenam vitae quam dat reo,
Gratiae post prandia.

Ad laudes.

Gaude pia Magdalena,
Spes salutis, vitae vena,
Lapsorum fiducia.
Gaude dulcis advocata,
Resurgendi forma data,
Miseris per vitia.

Gaude felix Deo grata,
Cûi dimissa sunt peccata,
Speciali gratia.
Gaude lotrix pedum Christi,
A quo tanta meruisti
Amoris insignia.

Gaude prima digna,
Tui visu redemptoris,
Surgentis in gloria,
Gaude quod septenis horis,
Es ab antro vecta foris,
Summi regis filia.

Gaude, quod nunc sublimaris
Et cum Christo gloriaris
In coelesti curia.
Fac nos tecum poenitere,
Ut post mortem lucis vere,
Sorciamur gaudia. Amen.

Auch Bilder und Vergleichungen kommen in den Predigten des h. Bernhardin vor, welche oft nicht ohne Witz sind.

Der Geitz ist das Thörichteste unter allen Lastern; andere Laster gewähren doch einen momentanen Genuß, der Geitz nur Qual. Der Geitzige gleicht dem der immer sattelt und nie reitet, der immer anspannt und nie ausfährt, der immer kocht und nie speiset, der bis ans Kinn im Wasser steht und vor Durst umkommt. Bernhardin erzählt nun von einem Manne, der seinen eigenen Schatten für ein wirkliches Wesen hielt, der seinem eigenen Schatten nachlief, und der, obgleich er mit der größten Anstrengung lief, lief, lief, dennoch seinen eigenen Schatten nicht erreichen konnte! So auch der Geitzige.

Wenn der Fuchs eine Henne verfolgt und diese sich auf einen Baum flüchtet, welcher List bedient sich dann der Fuchs? Er läuft, sagt der h. Bernhardin, so schnell er kann, im Kreise um den Baum herum; die Henne verfolgt den Fuchs in seinem Laufe mit ihren Augen, sie wird schwindelig und fällt herunter. So macht der Verführer die tugendhafte Frau, indem er ihre Eitelkeit schmeichelt, schwindelig und bringt sie zum Falle.

Aktenstücke zur Kirchengeschichte.

Wir haben früher die Aktenstücke mitgetheilt, welche durch das Begräbniß der verstorbenen Königinn von Baiern in dem Konflikte mit der weltlichen Macht zur öffentlichen Kenntniß ge-

kommen sind. Wir lassen nachstehend den neuesten Hirtenbrief des Erzbischofs von Freiburg folgen.

Hermann von Vicari,

durch Gottes Erbarmen und des heil. apostolischen Stuhles Gnade Erzbischof von Freiburg ꝛc. ꝛc., allen Bisthumsangehörigen im Großherzogthum Baden Gruß und Segen von Gott dem Vater und Jesu Christo, unserm Herrn!

Geliebteste! Mit dem Gefühle der tiefsten Wehmuth richte ich diese Hirtenworte an Euch, erfüllt von unsäglicher Trauer über den Conflict, der zwischen der Staats- und Kirchenbehörde in Folge des von dieser angeordneten Trauergottesdienstes für den höchseligen Großherzog Leopold k. H. entstanden ist. Das hehre Bild des höchstseligen Großherzogs steht im Glanze der hellstrahlenden Tugenden dieses Regenten, im Glanze der Güte, Liebe und Milde dieses wahren Vaters des Vaterlandes, Höchstwelcher sein Volk so innig, so zärtlich, so edelmüthig geliebt, im Glanze der Bewährung bei den herbsten Heimsuchungen und Prüfungen, so höchst verehrungswürdig vor meinen Augen, daß mein Herz vom heftigsten Schmerze ergriffen wird über die vielfältige Verkennung der Absicht, welche die Kirchenbehörde bei Anordnung der Trauerfeierlichkeit geleitet hat. Und ich sehe es als meine heiligste Pflicht an, meinen geliebten Diöcesanen klaren Aufschluß über den Thatbestand zu ertheilen, um so mehr, da in öffentlichen Blättern der Vorfall in einer Weise besprochen wird, die nur geeignet ist, Mißtrauen gegen den Oberhirten, feindselige Gesinnung gegen die katholische Kirche, Verdächtigungen der Katholiken hervorzurufen und zu pflegen.

Warum wurde — so lautet die Frage — zur Trauerfeierlichkeit des höchstseligen Großherzogs k. H. kein Seelenamt angeordnet?

Geliebteste! vor Gott betheuere ich Euch, daß dazu einzig und allein meine Pflicht mich bewog, die mir, als katholischem Bischof, obliegt, den Trauergottesdienst nach den Vorschriften der katholischen Kirche, nach den Aussprüchen des h. Stuhles, mit dem ich durch das heil. Band des Gehorsams verbunden bin, anzuordnen. Offenbar steht es nur der Kirche zu, Bestimmungen über gottesdienstliche Handlungen zu treffen, und zu entscheiden, wann das heil. Meßopfer dargebracht werden dürfe, wann nicht, und es kann in diesem Punkte der katholischen Kirche gewiß nicht weniger Freiheit vergönnt sein, als den andern Confessionen und Religionsgesellschaften, die ja bei Anordnung gottesdienstlicher

Feierlichkeiten einzig und allein von ihren Grundsätzen sich leiten lassen. Es ist nun aber Vorschrift der katholischen Kirche, daß das h. Meßopfer für keinen Verstorbenen dargebracht werden dürfe, der nicht in der Gemeinschaft der Kirche dahingeschieden, weil offenbar nur Der Anspruch auf das Opfer der Kirche hat, welcher ein Glied der Kirche gewesen, wie an den Gütern der Familie eben nur die Glieder der Familie Antheil nehmen. Ist man in frühern Fällen von dieser Vorschrift abgewichen, so folgt daraus nicht, daß man immer abweichen müsse. Die ein-, zwei-, drei- und mehrmalige Uebertretung einer Vorschrift hebt dieselbe keineswegs auf, insbesondere wenn sie aufs Neue eingeschärft wird, wie dies im vorliegenden Falle vor einigen Jahren von Seiten des heil. Stuhles geschehen ist, wobei der h. Stuhl aussprach, daß für alle Verstorbene die h. Messe zu lesen in solchen Fällen eine Täuschung des gläubigen Volkes sei, was der Kirche unwürdig ist.

Unser höchstseliger Großherzog Leopold königl. Hoheit bekannte Sich zur evangelisch-protestantischen Confession bis zum Ende des Lebens. Se. k. Hoheit konnten deshalb nicht durch Abhaltung eines Seelenamtes zu den Gliedern der katholischen Kirche gerechnet werden. Ein ganz anderes Verhältniß ist es, so lange der Landesregent noch lebt. Da werden allerdings, auch wenn derselbe nicht der katholischen Kirche angehört, bei besonderen Veranlassungen, z. B. bei dem Regierungsantritt, dem hohen Namensfeste u. s. w., Meßopfer durch Anordnung der Kirche dargebracht, allein in diesen Fällen wird der Regent aufgefaßt als der von Gott gesetzte Herrscher des Staates, und von Gott ihm durch Darbringung des heiligen Opfers erfleht die zur segensreichen Vollführung seines höchstwichtigen und höchsteinflußreichen Amtes nothwendigen Gaben. Oder es wird dem Allerhöchsten gedankt für die Wohlthaten, die Er durch den Landesvater dem Volke erwiesen, oder es wird das Dankopfer dargebracht für besonders erfreuliche Ereignisse, wie z. B. für die Geburt eines Kronprinzen, für die Wiedergenesung eines erkrankten Regenten, für die Beseitigung drohender Gefahren, wie ich auch nach Bewältigung der Revolution und nach Wiedereinsetzung der rechtmäßigen Regierung ein feierliches Amt zur Zeit angeordnet habe. Nach dem Tode eines nicht katholischen Regenten kann nur dann ein heiliges Meßopfer dargebracht werden, wenn sich dasselbe bezieht auf die Segnungen und Wohlthaten, die Gott durch seine Regierung dem Volke erwiesen, also wenn es ein Lob- und Dankamt ist, welches aber bei einem Trauergottesdienst zu feiern offenbar nicht angeht. Das religiöse Bekenntniß kommt in solchen Fällen gar nicht in Betracht. Anders verhält es sich, wenn für

den Verblichenen ein Seelenamt soll gehalten werden. Ein Seelenamt kann die Kirche nicht mehr für ihn als Regenten feiern, sondern es bezieht sich einzig und allein auf seine Person. Der Dahingeschiedene erscheint nunmehr als Mitglied seiner Confession. Für ihn nach seinem Tode ein Seelenopfer darbringen, hieße thatsächlich aussprechen, daß Er Glied der katholischen Kirche gewesen, daß Er in der Gemeinschaft der Kirche gestorben, welche an die Wirksamkeit des heiligen Meßopfers für die Verstorbenen und an den Reinigungsort glaubt.

Darf die Kirche thatsächlich irgend Jemanden zu ihren Gliedern zählen, der es nicht gewesen? Gewiß nicht! Die Kirche achtet höher die Freiheit der Gewissen.

Es ist demnach die Versagung eines Seelenamtes bei der Trauerfeier eines Protestanten etwas ganz Natürliches und Vernünftiges, insbesondere, wenn wir die Lehre des Protestantismus näher ins Auge fassen. Dieser Lehre gemäß ist die katholische Kirche im Irrthum, daß sie das heilige Abendmahl als ein Opfer auffaßt, daß sie glaubt an den in der Eucharistie wahrhaft, wesentlich und wirklich gegenwärtigen Gottmenschen, der sich dem Vater für uns aufopfert, ja der Protestantismus macht der Kirche den Vorwurf, als entziehe sie durch die Lehre von der Messe dem Kreuzesopfer die Kraft und Bedeutung; noch andere, weit härtere Aeßerungen fallen über die katholische Kirche wegen ihrer Lehre vom heiligen Meßopfer. Einem Protestanten, der mit Ueberzeugung seiner Confession zugethan ist, kann höchstens die Meßfeier als eine in die Sinne fallende Ceremonie erscheinen, gegen welche Auffassung die Kirche ihr heiligstes Opfer zu bewahren und zu beschützen verpflichtet ist, und nicht kann sie zugeben, daß man von ihrer heilichsten Handlung Gebrauch macht, um nur eine pomphafte Feierlichkeit zu veranstalten oder eine musikalische Production aufzuführen. Nein! der Katholik beugt sich in tiefer Anbetung vor dem Gottmenschen, der im Reichthum Seiner Liebe und Gnade unblutigerweise Sich zum Heile der Welt hinopfert, wie Er Sich blutigerweise am Kreuze dargebracht, Er, der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (1. Tim. 2, 5, 6), und der ewige Hohepriester nach der Ordnung Melchisedech's (Ps. 109, 4. Hebr. 7, 17). Um so weniger aber erscheint das heil. Meßopfer für einen verstorbenen Protestanten zulässig, da es ja nach der Lehre des Protestantismus über den Zustand der Seele Jenseits völlig werth- und zwecklos ist. Die protestantische Lehre nimmt an, daß die Seele nach dem Tode entweder sogleich in den Himmel, oder in die Hölle kömmt. In keinem Falle bedarf es einer Fürbitte für den Verstorbenen, eines Sühnopfers. Ist

die Seele im Himmel, nun, so ist sie in Gottt ewig selig, bedarf also keiner weitern Reinigung; ist sie in der Hölle, nun, so ist für sie keine Erlösung zu hoffen und die Fürbitte erscheint nutzlos. Wozu also in diesem oder jenem Falle ein Versöhnungsopfer? Anders erscheint die Sache nach der Lehre der katholischen Kirche. Sie lehrt im Einklang mit der göttlichen Offenbarung und den Anforderungen der menschlichen Vernunft und des menschlichen Gefühles, daß viele Seelen beim Tode noch nicht so rein sind, um sogleich Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen, und mit dem Allerheiligsten in die innigste Gemeinschaft zu treten, aber auch nicht in einem solchen Zustande sich befinden, um ewig verdammt zu werden; nein, die katholische Kirche verkündet uns die tröstliche Botschaft, daß es nicht nur einen Himmel gebe, in den nichts unreines eingehen kann (Offenb. 21, 27), nicht nur eine Hölle, deren Strafen ewig währen (Matth. 25, 41. 46. Mark. 9, 42—47. Luk. 3, 17, und a. a. O.), sondern auch einen Mittelzustand, einen Reinigungsort, in den solche Seelen kommen, die zwar in der Gnade Gottes sterben, aber noch nicht vollkommen gereinigt und geläutert sind. Für solche Verstorbene zu beten und zu opfern, ist der Kirche ein heiliger, ein heilsamer Gedanke, damit sie von ihren Sünden erlöst werden (2. Makk. 12, 43—46), erlöst aus jenem Orte, welchem die Seele nicht entrinnt, bis der letzte Heller bezahlt ist (Matth. 5, 25. 26.), aus welchem sie aber wird selig werden, jedoch so wie durch Feuer (1. Cor. 3, 13—15). Mit dieser Lehre vom Reinigungsorte hängt die Lehre von der Fürbitte, von der Darbringung des heil. Opfers für die Verstorbenen auf das innigste zusammen, ohne sie hat wahrlich das Opfer keine Bedeutung, es ist werth- und zwecklos, und im Falle der Darbringung erschiene es wiederum als eine bloße äußerliche, ceremonielle Handlung. O tadle man doch die Kirche nicht, die ihr Heiligstes gegen jede Profanation zu schützen sucht. Ihr sind die Gnadenschätze der Erlösung als eine kostbare Hinterlage anvertraut; ihre Bischöfe und Priester sind die verantwortlichen Verwalter und Spender der Heilsgeheimnisse, sie sind die Diener des Herrn, der ihnen die Talente anvertraut, und einstens strenge Rechenschaft fordern wird über deren Verwaltung. Achte man doch eine Kirche, die sich von solchen Gedanken leiten läßt, und die nicht in weltlicher Klugheit, in menschlicher Berechnung etwaiger übeler Folgen, aus Furcht, bei der Welt anzustoßen und bei den Großen der Erde einzubüßen, das Allerheiligste zu einem Zwecke gebraucht, zu welchem es ihr von dem Urheber aller Gnade nicht anvertraut ist. Erkenne man doch gerade aus solchem Auftreten der Kirche, daß ein

höherer Geist sie belebt, daß sie auf tieferem Fundament ruht, als auf menschlicher Kraft und Stütze, und erblicke man in ihr die Stellvertreterin Jesu Christi, bei dem kein Ansehen der Person gilt, und bei dem in solchen Fällen der Mächtigste auf Erden nicht mehr ist, denn der Niedrigste. Keineswegs aber spricht die Kirche durch die Versagung des Meßopfers über die geschiedene Seele ein Urtheil: dieses steht ja einzig und allein Gott dem Allerhöchsten zu. Beschuldige man deshalb doch ja nicht die Kirche des Mangels an Liebe!

Wurde aber durch den angeordneten Trauergottesdienst ohne Seelenamt das Andenken an den Höchstseligen Großherzog Leopold k. Hoheit, den von mir und allen treuen Katholiken stets mit tiefster Ehrfurcht verehrten, mit innigster Liebe geliebten, und nun mit größtem Schmerz betrauerten Landesvater, — nicht würdig, nicht ehrenvoll und entsprechend gefeiert?

Eine unbefangene, vorurtheilsfreie Würdigung der kirchenobrigkeitlichen Anordnung wird gewiß Jeden überzeugen, daß jedenfalls die in den katholischen Kirchen angeordnete Feierlichkeit *nicht* übertroffen wurde von der in den evangelisch-protestantischen Kirchen angeordneten. Wozu also die Verdächtigung der katholischen Kirche; wozu die Zweifel an der Loyalität der Katholiken, wozu die lieblose Annahme, als habe Mangel an Hochschätzung und Liebe gegen den hohen Verblichenen, oder Rücksichten auf obschwebende kirchlich-politische Fragen die Kirchenbehörde bei ihrer Anordnung geleitet?

Geliebteste! ich sage es Euch offen und unumwunden, es hat die Verkennung meiner reinen Absicht meinem Herzen eine tiefe Wunde geschlagen, da das Bewußtsein unerschütterlicher Treue gegen unser erhabenes Fürstenhaus in meiner Brust lebt, da ich thatsächlich bewiesen, daß ich lieber mein Leben geopfert, als daß ich in jenen verhängnißvollen Tagen der Revolution auch nur einen Augenblick gewankt hätte in meiner beschwornen Anhänglichkeit und Liebe zum Höchstseligen Großherzog Leopold k. Hoheit.

Solche Verkennung thut mir wehe, auch um Euretwillen, Geliebteste, weil man so schnell geneigt ist, die treuen Kinder der Kirche des Mangels an Loyalität und Gehorsam gegen die Obrigkeit zu beschuldigen; welche Beschuldigungen oft von solchen ausgehen, die keine Probe opferwilliger Liebe gegen ihren Fürsten abgelegt, ja die vielleicht schnöde und undankbar ihn verlassen zur Zeit der Prüfung.

Geliebteste! Thut solche Verkennung wehe, — nun so tragen wir sie doch geduldig, eingedenk unseres Herrn und Erlösers, der, wiewohl er offen gelehrt, Gott zu geben, was Gottes ist

dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, dennoch als ein Empörer und Volksaufwiegler ist verurtheilt, und, wiewohl der Gehorsamste und Sanftmüthigste, ans Kreuz geheftet worden. Folgen wir dem Beispiele Jesu Christi, beladen mit dem Kreuz des Hohnes und Spottes, beten wir für die, die uns lästern, und beweisen wir durch die That, daß wir fest und unerschütterlich glauben: von dem Herrn ist dem Herrscher gegeben die Herrschaft, und die Macht von dem Allerhöchsten (Weish. 6, 4), es gibt keine Gewalt außer von Gott, die, welche besteht, ist von Gott angeordnet; der, welcher sich ihr widersetzt, widersetzt sich den Anordnungen Gottes und zieht sich die Verdammniß zu, (Rom. 13, 1. 2). Gehorchen wir in Allem, was nicht dem göttlichen Gesetze widerstreitet — der Obrigkeit, nicht als Augendiener, sondern als Diener Christi, die den Willen Gottes thun von Herzen, und mit gutem Willen dienen (Ephes. 5, 5—7); erfüllen wir gegen Se. k. H. den durchlauchtigsten, gnädigsten Regenten Friedrich die Unterthanenpflichten auf das Genaueste, „nicht nur um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen“ (Röm. 13.) und verrichten wir „Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen“ für alle Obrigkeiten, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. Denn dieses ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserem Heilande (1. Tim. 2, 1—3).

Und um diesem Mahnruf des heiligen Geistes nachzukommen, verordne ich, daß in allen Pfarrkirchen der Erzdiöcese Freiburg, badischen Antheils, am 2. Juni d. J. ein feierliches Amt de SS. Trinitate abgehalten werde als Dankopfer für alle Segnungen und Wohlthaten, die Gott dem Vaterlande und dem Volke durch den Höchstseligen Großherzog Leopold k. H. erwiesen hat, und als Bittopfer, auf daß der Allerhöchste unsern durchlauchtigsten und gnädigsten Regenten Friedrich segne, unter seine Obhut nehme und ausrüste mit den zur segensreichen Regierung des badischen Volkes nothwendigen Gaben. — Die Gnade Jesu Christi sei mit Euch Allen.

Dieser Hirtenbrief ist von den hochwürdigen Seelsorgern am sechsten Sonntag nach Ostern oder am Pfingstmontag den Gläubigen von der Kanzel zu verkünden, und ich verpflichte die Seelsorger in ihrem Gewissen, ihn seinem ganzen Inhalte nach vorzulesen.

Freiburg, am Tage des hl. Gregor von Nazianz, den 9. Mai 1852.

† **Hermann,**
Erzbischof von Freiburg.

Vor hundert Jahren.

Der Erzbischof von Wien, Graf Trauthson von Falkenstein hat grade vor hundert Jahren den nachstehenden Hirtenbrief an die Geistlichen seines Sprengels erlassen.

Des Erzbischofs von Wien Hirtenbrief an seine Geistlichkeit, und insonderheit der Prediger, in seinem ersten lateinischen Laut, und in das Teutsche übersetzt im Jahre 1752.

Nos Ioannes Iosephus dei et apostolicae sedis gratia Archi-Episcopus Vienensis S. R. I. Princeps, e Comitibus Ttrauthson de Falkenstein, ecclesiarum metropolitanae Salisburgensis et cathedralium Passaviensis et Vratislaviensis canonicus capitularis, infulatus abbas Sexardiensis, ac caesareae regiaeque maiestatis consiliarius actualis intimus etc. etc.

Wir Johann Joseph von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden Erzbischof zu Wien, des h. R. Reichs Fürst, Graf Ttrauthson von Falkenstein, der erzbischöflichen Kirche zu Salzburg und derer bischöflichen zu Passau und Breslau Domherr, infulirter Abt zu Zerar, wie auch Ihrer Röm. Kaiserl. Königl. Majestät wirklicher geheime Rath ꝛc. ꝛc.

Universo Clero Nostro praesertim autem omnibus et singulis concionatoribus in et extra civitatem salutem nostram in Domino, et apostolicam benedictionem.

Entbiethen allen Geistlichen unseres Erzbischofthums, fürnehmlich aber allen und jedem Prediger in und außer der Stadt, unsern Gruß in dem Herrn und den apostol. Segen.

Ut primum pastorale onus nostrum suscepimus, ea sollicitudinis nostrae praecipua pars fuit, ut verbum dei sacris in exedris ex voto et praescripto ecclesiae rite explicetur; cum a recta verbi dei praedicatione quam maxima in christianam rempublicam emolumenta emanare, et fere potissimos animarum fructus metiendos esse nemo non perspiciat. Compertum quidem Nobis abunde est, concionatorum

Sobald als Wir die Bürde unseres Hirtenamtes übernommen hatten, ging unsere fürnehmste Sorge dahin, daß Gottes Wort auf denen Predigtstühlen nach dem Wunsch und Vorschrift der Kirche recht ausgelegt werden möchte; dann ein jeder begreift, daß eine rechte Verkündigung des göttlichen Worts in der Christenheit den größten Nutzen schaffe und fast die wichtigste Früchte, so die Seelen bringen können, darauf ankommen. Uns ist zwar sattsam bekannt, daß

nostrorum quam plurimos, viros doctrina, prudentia, zelo et spiritu Dei ubertim instructos, munere fuo praeclare fungi: tamen cum certis relationibus acceperimus, nonnullos a trito divini verbi tramite et genuina concionandi ratione haud paulum aberrare, pastorali hac epistola eos commonefacere in Domino iudicavimus.

Ante omnia concionatores fibi cordi sumant gravitatem muneris fui; ad quod a deo, deique ecclesia vocati sunt, quippe quibus prae sacerdotibus caeteris incumbit, verbo et exemplo gregem dominicum pascere; quod infirmum, consolidare, quod aegrotum, sanare, quod confractum, alligare, quod abiectum, reducere, quod perierat, quaerere; verbo: tot animas Christi sanguine redemptas in via veritatis ad coelum manuducere. Nihil proinde antiquius habeant, quam ut aeternis fidei veritatibus populum imbuant; non utilia tantum, neglectis necessariis, urgeant; sed potissimum studium in eo collocent, ut doceant auditorem, porro unum esse necessarium: recte credere, recte agere, et animam salvare.

die mehreste unserer Prediger, als gelehrte, kluge, mit dem Eifer und Geist Gottes ausgerüstete Männer, ihr Amt fürtrefflich verrichten. Da wir aber doch aus sichern Berichten vernehmen, daß einige von dem Weg des göttlichen Worts, und von der rechten Art zu predigen, nicht wenig abweichen; so haben wir beschlossen, dieselbe durch diesen Hirtenbrief in dem Herrn zu ermahnen.

Vor allen Dingen sollen die Prediger die Wichtigkeit ihres Amts zu Herzen nehmen, zu welchem sie von Gott und seiner Gemeinde berufen sind, als welchen vor allen denen übrigen Geistlichen vorzüglich gebühret, die Heerde des Herrn mit ihrem Wort und Vorbild zu weiden, das Schwache stark zu machen, das Kranke zu heilen, das Zerbrochene zu heften, das Hingeworfene wieder zu bringen, und das Verlohrne zu suchen: Mit einem Wort, so viele durch Christi Blut erlößte Seelen auf dem Weg der Wahrheit zu dem Himmel zu führen. Sie müssen demnach nichts mehr sich angelegen sein lassen, als daß sie dem Volk die ewige Wahrheiten des Glaubens beibringen, und nicht bloß auf das Nützliche treiben, das Nothwendige aber bei seit lassen, sondern sie müssen hauptsächlich darauf bedacht sein, daß sie den Zuhörer lehren; Eines sei Noth: recht glauben, recht handeln und seine Seele erretten.

Experientia, proh dolor! constat, non paucos de plebe homines aut turpi ignorantia consepultos, aut praeposteris principiis esse imbutos; qui de substantialibus fidei articulis pessime, nec catholice, sentiunt; qui revelationi cuidam fortassis apocryphae, miraculis minime probatis, superstitiosis nonnullis deliramentis firmiorem longe fidem habent, quam verbo dei scripto, et non scripto, quam testimoniis prophetarum et apostolorum, quam evangelio Christi; qui per omnes ecclesias indulgentias sectantur, cum tamen ignorent, quid indulgentia sit, aut quibus requisitis lucranda, qui in devotiunculis privatis, in sancti cuiusdam cultu, eiusve icone plus spei reponunt, quam in meritis Christi, in quo tamen solo oporteat nos salvos fieri; qui graviori sibi conscientiae ducunt, confraternitatis cuiuspiam leges transgredi, quam decalogum dei.

Aus der Erfahrung wissen Wir leider, daß viele unter dem Pöbel entweder in einer schändlichen Unwissenheit leben, oder von verkehrten Grundsätzen eingenommen sind: Daß es Leute gibt, die von den wesentlichen Punkten des Glaubens gar übele, und dem Sinn der allgemeinen Kirche ganz ungemäße Gedanken haben: die eine Offenbarung, so vielleicht eines nicht klaren Ursprungs ist, und Wunderwerken, so keineswegs wahr gemacht sind, mehr Glauben zustellen, als dem geschriebenen und ungeschriebenen Wort Gottes, mehr als den Zeugnissen der Propheten und Apostel, ja mehr, als dem Evangelio Jesu Christi: die in alle Kirchen nach dem Ablaß laufen, und sie doch nicht wissen, was Ablaß ist, oder durch was für Mittel er zu gewinnen sei: die auf andächtige Uebungen, die sie vor sich selbst fürnehmen, auf die Verehrung eines Heiligen, oder auf sein Bildniß, eine größere Hoffnung setzen, als auf die Verdienste Christi, durch welchen allein wir doch das Heil erlangen müssen: Ja, die sich eher und mehr ein Gewissen daraus machen, wann sie die Gesetze einer Brüderschaft übertreten, als über die zehn Gebote Gottes.

Ili et huiusmodi errores utinam non magna ex parte irreperent eorum vitio concionatorum, qui parum pensi habent, quid aut quomodo

Wollte Gott: daß diese und andere dieser Art Irthümer nicht größten Theils sich einschleichen möchten durch das Versehen derjenigen Prediger,

auditorem doceant, si modo merces suas viliores, reconditis melioribus, venum proponant. Calamitosis illis temporibus, quibus ecclesia dei in germania nostra foede discissa est, sacris oratoribus id vitio dabatur, quod plurima de sanctis, de indulgentiis, rosariis, de imaginibus, de processionibus, et id genus adiaphoris verba facerent, nihil pene dicerent de Christo et veritatibus fidei. Hoc vitium per concionatores nonnullos repullulare intelligimus, qui de sanctis diserti, de sancto sanctorum obmutescunt; qui cultum gratiosarum imaginum aut vere, aut putatitie miraculosarum omni contentione commendant, et fontem omnis gratiae Christum, causam unicam iustificationis et salutis nostrae negligunt; qui confraternitatum suarum indulgentias et privilegia maiorem in modum extollunt, et, quod unum necessarium, praecepta dei et ecclesiae dissimulant. Quod deus olim Ieremiae dixit, id cuique legitime vocato concionatori hodiedum repetit: „Ecce! dedi verba mea in ore tuo.“ Ierem c. 1. v. 9. Igitur verbum dei dispensare debet concionator; qualiter vero id praestat, si de dogmatibus salvificae fidei nostrae, de Christo eiusque meritis infinitis, de misericordia et iustitia dei, de supernaturalibus

welche wenig darauf Acht haben, was oder wie der Zuhörer gelehret wird, wan sie nur ihre schlechtere Waaren zum Kauf auslegen, die bessere aber eingepackt zurück lassen. In den bejammernswürdigen Zeiten, in welchen die Kirche Gottes in Deutschland schändlich zertrennt worden, wurde dieses den geistlichen Rednern vorgerückt, daß sie mehresten von Heiligen, vom Ablaß, von Rosenkränzen, von Bildern, Kirchfahrten, und solchen Mitteldingen redeten, aber fast nichts von Christo und den Glaubenswahrheiten vorbrächten. Wir vernehmen nun, daß dieses Uebel durch einige Prediger sich wieder hervor thun will, daß sie nämlich beredt sind, wan sie auf die Heilige kommen, stumm aber in Ansehung des Allerheiligsten: Da sie die Verehrung derer entweder in der That, oder nur vermeint wunderthätigen Gnadenbilder mit Eifer einschärfen, die Quelle aber aller Gnaden, Christum, die einzige Ursache unserer Rechtfertigung und unseres Heils bei seit lassen: da sie die Abläß und die Vorrechte ihrer Brüderschaften hoch heraus streichen, und das einige Nothwendige, die Gebote Gottes, und der Kirche, so wenig berühren, als wenn sie nichts davon wüßten. Was Gott vor Zeiten dem Jeremias gesagt hat: „Siehe, meine Worte habe ich in deinen Mund gegeben,“ (Jer. C. 1. V. 9.) das sagt

poenitentiae motivis, de gravitate et horrore peccati, de fide, de spe, de charitate dei et proximi caeterisque necessariis altum taceat, et solummodo adiaphora quaeque speciosis, et utinam non persaepe male fundatis argumentis persuadere nitatur. Hinc nempe pronissimum est, ut plebs imperita, quae a concionatoris ore pendet, et in verba magistri iurat, maiorem longe de utilibus quibuslibet, quam de unice necessariis, aestimationem concipiat. Utile omnino erit, de utilibus loqui, ita tamen, ut iis, quae necessaria, potiores semper partes tribuantur; ita quoque, ut sinceritas catholicorum dogmatum suos semper inter limites salva consistat, et ne temere quid dicatur, quod inviolabilibus sancta religionis nostrae fundamentis adversari videatur. Utile erit, de laudibus et invocatione sanctorum disserere, ita tamen, ut auxesibus nimiis supersedeatur, ut ne sancti cum sanctis quodammodo collidantur, alter alteri frivole praeferatur, aut quod errorem atque impietatem saperet, qui intercessores solummodo sunt, unico Mediatori nostro Christo pares, imo suppares, depraedicentur. Utile etiam erit, de cultu gratiosarum iconum, de peregrinationibus, indulgentiis, et confraternitatibus (fuo

Er auch noch heute einem jeden rechtmäßig berufenen Prediger; demnach muß ein Prediger Gottes Wort austheilen. Wie thut er aber dieses, wenn er die Lehren unseres heilbringenden Glaubens von Christo und seinen unendlichen Verdiensten, von der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, von den übernatürlichen Beweggründen der Reue, von der Schwere der Sünde, und dem Schrecken, den sie verursacht, von dem Glauben, der Hoffnung und Liebe, sowohl Gottes, als des Nächsten, und denen übrigen nothwendigen Dingen mit Stillschweigen übergehet, und nur diese oder jene Mitteldinge mit scheinbaren und solchen Gründen, die man oft besser gegründet wünschen möchte, dem Volk einzureden sich bemühet? dieses ist die Quelle, woraus natürlich fließet, daß das unwissende gemeine Volk, welches seine Erkenntniß aus dem Munde des Predigers nimmt, und bloß für wahr, recht und gut hält, was er sagt, eine weit größere Achtung derer nur nützlichen Dinge, als derer einig nothwendigen, in das Herz fasset. Es wird freilich nützlich sein, wan von nützlichen Dingen geredet wird: allein nur alsdann, wan dem Nothwendigen allezeit der Vorzug gelassen wird: und nur unter der Bedingung, wan die Lauterkeit der katholischen Lehrsätze in ihrem eigentlichen Grad unverändert erhalten, und nichts

nempe loco et tempore) verba facere, ita tamen, ut ne huiusmodi materiae temere extollantur, neque infirmis rationibus, incertis revelationibus, miraculis apocryphis, talibusve historiis fulciantur, quae imprudentem auditorem non a peccato avocent, sed in malo confirment, atque in errorem inducere valeant, ut sibi persuadeat, vivat utut velit, salvum se fore, dummodo hunc aut illum sanctum colat, hanc aut illam iconem frequentet, huic aut illi confraternitati accedat,

gesagt wird, das denen ersten Wahrheiten unseres heiligen Glaubens, gegen welchen wir nicht anstoßen dürfen, entgegen scheine. Es wird nützlich sein, wan man von dem Lob und der Anrufung der Heiligen redet: allein nur alsdann, wan man die Sache nicht gar zu hoch treibt, wan man nicht einen dem andern gleichsam entgegensetzt, einen dem andern freventlich vorziehet, oder, welches irrig und gottlos zugleich wäre, sie, die doch nur Vorbitter sind, unserem einigen Mittler Christo nicht als gleich, oder fast gleich anpreiset. Auch wird nicht ohne Nutzen sein von der Verehrung der Gnadenbilder, von Kirchfahrten, Ablaß und Brüderschaften zu seiner Zeit, und an seinem Ort, etwas vorzutragen: allein nur alsdann, wan diese Punkten nicht zu viel erhoben, nicht mit schwachen Ursachen, ungewissen Offenbarungen, unsichern Wundern, oder solchen Erzählungen unterstützt werden, die den unverständigen Zuhörer mehr im Bösen stärken, als von der Sünde abführen, und die ihm den Irrthum beibringen können, er möge leben, wie er wolle, so sei ihm der Seelen Heil doch gewiß, wenn er nur diesen oder jenen Heiligen verehre, dieses oder jenes Bild oft besuche, zu dieser oder jener Bruderschaft trete.

Alterum est, quod intelligamus, concionatores nonnullos indiscreto zelo abrep-

Das zweite, was wir vernehmen, ist dieses, daß einige Prediger, durch einen unbeschei-

tos in supremos magistratus, in modernam gubernandi formam, in statuta et indulta publica, in nostrorum temporum calamitates, in gravia reipublicae onera atque his similia stomachose invehi ac debachari, id quod prudentem ecclesiasten minime decet, qui nonnisi bonae frugis spe concepta ad dicendum progreditur. Nempe dictum sibi existimet illud salvatoris nostri Ioann. cap. 15. v. 16. „Ego elegi vos, et posui vos, ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat". Iam vero, quem, quaeso, fructum concionator afferet, qui sugestum conscendit, non, quem coram habet, auditorem exhortaturus, sed in absentes declamaturus, sed populum concitaturus, et quasi seditiosis signum praelaturus? is scilicet fructus existit, ut saucii iam animi eo amplius exulcerentur, debita superioribus observantia penitus collabascat, linguis petulantibus omne froenum relaxetur, murmura gravissima atque adeo odia in principes aeque ac magistratus caeteros confoveantur; et turbulentis capitibus pessimus seditionum fomes porrigatur. Sane non hunc concionandi morem gentium Apostolus Titum docuit, dum in epistola ad eum data cap. 3. v. 1. ita scribit: „Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse,

denen Eifer hingerissen, auf eine wilde Weise wider die höchste Obrigkeit, die jetzige Regimentsart, öffentliche Satz- und Verwilligungen, über die Härte unserer Zeiten, schwere Belästigungen des gemeinen Wesens, und andere Dinge dieser Art, poltern, welches doch keinem fürsichtigen Prediger anstehet, als welcher nur in der Hoffnung, etwas Gutes auszurichten, zum Reden hervor tritt; dann ein solcher ziehet auf sich: was der Heiland bei dem Johannes C. 15. V. 16. gesagt: „Ich habe euch erwählet und euch gesetzt daß ihr gehet und Frucht bringet und eure Frucht bleibe". Was für eine Frucht wird nun aber ein Prediger bringen, welcher den Predigtstuhl betritt, nicht den Zuhörer, den er vor sich hat, zu ermahnen, sondern wider Abwesende zu toben, das Volk zu erregen, und denen zur Aufruhr geneigten gleichsam die Fahne vorzutragen? Das ist die Frucht von solchen Reden, daß die schon schwürige Gemüther noch weit schwüriger werden, die denen Obern gebührende Ehrerbietung völlig erlöscht, denen muthwilligen Zungen die Zügel gelassen, und das gröbste Murren, ja sogar ein Haß wider Fürsten und übrige Obrigkeiten genähret, und unruhigen Köpfen der gefährlichste Zunder zu Aufständen dargereicht wird. Eine solche Art zu predigen hat wahrhaftig deren Heiden Apostel den Titum nicht gelehret, da er in

dicto obedire, ad omne opus bonum paratos esse". Et Paulus ipse diversa plane ratione romanos exhortatur, cap. 13. v. 7. „Reddite ergo omnibus debita, cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal: cui timorem, timorem cui honorem, honorem, Ephesios". item cap. 6. v. 5. „Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Christo". Denique Hebraeos cap. 13. v. 17. „Obedite praepositis vestris, et subiacete eis". Quodsi, quemadmodum apostoli, ita concionatores omnes, non clamosum quemlibet vilioris populi applausum, sed sincerum animarum lucrum ac emolumentum tanquam unicum laborum suorum scopum praefixum sibi esse intelligerent, profecto ea solum in publicum proferrent, quae idonea sunt animis ad patientiam emolliendis, non ab observantia magistratibus debita deiiciendis. Igitur concionatores oblata occasione, populum exhortabuntur, ut pro lumine magistratibus concedendo, quo illustrati commune reipublicae bonum praevideant, promoveantque, patrem luminum deprecetur, ut onera quantumvis gravia humiliter atque obedienter ferat, ut calamitates temporum quascunque in peccatorum nostrorum supplicium immissas, et non-

den Brief an denselben C. 3. V. 1. also geschrieben: „Ermahne sie, daß sie denen Fürsten und Gewalthabenden unterthänig, gehorsam und zu allen guten Werken bereit sein sollen". Und da eben derselbe Paulus die Römer C. 13. V. 7. in einem ganz andern Laut ermahnet: „Gebet also jedem was ihr schuldig seid, Schatzung wem Schatzung gebühret, Zoll wem Zoll gebühret, Furcht wem Furcht gebühret, Ehre wem Ehre gebühret": Und die Epheser C. 6. V. 5. „Ihr Knechte, gehorchet euren leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in Einfalt eures Herzens, als Christo". Und die Hebräer C. 13. V. 17. „Gehorchet euren Vorgesetzten und unterwerfet euch ihnen". Wenn alle Prediger, so, wie die Apostel, begriffen, daß nicht jeder lermender Beifall des schlechten Volks, sondern der lautere Gewinn und Nutzen deren Seelen der einzige Zweck ihrer Arbeit sei, so würden sie gewiß öffentlich nicht vorbringen, was die Gemüther aus einer gegen die Obrigkeit ehrerbiethigen Verfassung zu setzen dient, sondern, was sie geschmeidig machen würde, sich mit Geduld zu unterwerfen. Wenn also die Prediger bei Gelegenheit das Volk ermahnen werden, daß es den Vater des Lichts bitten solle, der Obrigkeit das Licht mitzutheilen, durch welches Erleuchtung sie sehen möge, was das gemeine Beste sei, daß es die obschon schwere

nisi per poenitentiam avertendas esse intelligat; tum enim vero et fructum afferent, et fructus eorum manebit.

Ad haec munere suo haud quaquam funguntur concionatores illi, qui toti sunt in eo, ut comptula nimis aut vana et ludicra dicendi ratione aures plebis demulceant, non corda percellant; qui gentium apostolo e diametro oppositi, nil minus sciunt, quam Iesum Christum, et hunc crucifixum. „Quasi tuba exalta vocem tuam"; monet Isaias cap. 58. v. 1. Ubi Augustinus serm. 106. de temp. „Scitis, quod tuba non tam oblectationis esse soleat, quam terroris; tuba itaque peccatoribus necessaria est, quae non solum aures eorum penetret, sed et cor concutiat, nec delectet cantu, sed castiget auditu". Profecto non laudaret apostolus thessalonicenses suos epist. 1. cap. 2. v. 13. nisi accepissent ab eo: „Verbum auditus dei, non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum dei". Si igitur a populo requiritur, ut orationem dicentis audiat, ut verbum dei, quanto magis a concionatore, ut eloquatur verbum dei, sicut est vere verbum

Lasten mit Demuth und Gehorsam tragen, die harte Zeiten, sie mögen mit sich bringen, was sie wollen, als eine Strafe unserer Sünden, und daß sie nicht anders, als mit Reue, abzukehren seien, betrachten sollen: alsdan werden sie Frucht bringen, und ihre Frucht wird bleiben.

Ueber dieses thun auch diejenige Prediger ihr Amt nicht, welche sich darauf befleißigen, das sie mit einer gar zu viel geschmückten, eitelen und kurzweiligen Arth des Vortrags die Ohren des gemeinen Volks vergnügen, und nicht die Herzen erschüttern, welche als das Gegentheil des Apostels deren Händen nichts weniger wissen, als Jesum Christum, und zwar den Gekreuzigten. „Erhebe deine Stimme wie eine Trompete", ist die Ermahnung bei Isaia C. 58. V. 1. wozu August. Serm. 106. de temp. schreibt: „ihr wisset, daß eine Trompete nicht sowohl zur Belustigung dient, als zum Schrecken. Eine Trompete ist also für die Sünder nöthig, daß sie nicht nur ihre Ohren durchdringe, sondern auch das Herz erschüttere, auch nicht durch einen singenden Ton belustige, sondern durch das Gehör zur Besserung erwecke". Gewiß würde der Apostel seine Thessalonicher in dem ersten Brief C. 2. V. 13. nicht loben, wan sie das Wort Gottes, so sie von ihm gehöret, als eines Menschen Wort, und nicht, wie es wahrhaftig gewesen, als

dei. Et vero etiam anhelus accurrit populus, ut verbum dei percipiat, qua autem ratione exspectationi tot animarum, quae esuriunt et sitiunt iustitiam, satisfacit concionator ille, ex cuius ore nonnisi themata ineptissimos in fronte titulos praeferentia, inanes et siccissimi conceptus, ludicra imo scandalosa poëtarum commenta: audaces et insulsae metaphorae: inanissimi verborum lusus et temerariae sacrarum scripturarum detorsiones, expositiones, applicationesque procedunt? anne istiusmodi concionatores verbum dei praedicant, ut est vere verbum dei; imo vere ut loquitur auctor oper. imperfect. „Tradunt verbum veritatis perversis expositionibus suis ad deludendum et crucifigendum". Homil. 35. in Matth. „Occidunt prophetas et apostolos, et sanguinem verborum eorum, id est, veritatem effundunt in terram". Homil. 26. in Matth. Viderint isti, quam strictam olim divino iudici rationem reddituri sint, quippe qui munere suo apostolico, et, ut Clemens Alexandrinus L. 1. strom. ait, quodammodo angelico turpiter abusi, tot animarum lucra non promoverint, sed impedierint et populum dei electum a sacrificio domini, a poenitentia morumque emendatione, ineptiis suis retraxerint. Quid,

Gottes Wort, angenommen gehabt hätten. Wenn demnach von dem Volk erfordert wird, daß es die Rede des Predigers, als Gottes Wort, anhören soll; wie vielmehr wird vom Prediger erfordert, daß er das Wort Gottes so, wie es wahrhaftig Gottes Wort ist, vortrage? Das Volk lauft ja auch in der Absicht begierig zu, daß es Gottes Wort vernehme. Wie aber thut derjenige Redner der Erwartung so vieler Seelen, welche nach der Gerechtigkeit hungert und dürstet, ein Genügen, aus welches Mund nichts als die ungeschickteste Beschreibungen derer Gegenstände seiner Abhandlungen, leere und trockene Begriffe, kurzweilige ja ärgerliche Dichtereien derer Poeten, kühne und abgeschmackte Vergleich- und Abbildungen, eitele Wortspiele und verwegene Verdrehungen der heiligen Schrift hervor brausen? Predigen solche Redner wahrhaftig Gottes Wort? nein, sondern sie machen, wie der Auctor imperf. op. Homil. 35. in Matth. sagt, „durch ihre verkehrte Auslegungen, daß das Wort der Wahrheit verspottet und an das Kreuz geheftet wird. Sie tödten die Propheten und Apostel, und gießen das Blut ihrer Worte, d. i. die Wahrheit, auf die Erde. Homil. 26. in Matth. Solche mögen zusehen, was vor eine schwere Rechenschaft sie endlich dem göttlichen Richter werden zu geben haben, da sie ihr Apostolisches, und wie

si eo licentiae progrederentur, ut sacrum pulpitum theatri in morem habere non venerentur, et tremendum verbum dei ridiculum facerent? quid, si sibi plauderent, quod a caeteris verbis dei praeconibus plus apostolicis populum avertant, maiorem ad sua ludicra gregem agant, et petulantem plebeculam in cachinnos solvant? Hi enim vero non solum e suggestu deturbandi essent, verum etiam criminis non levis postulandi, quos Clemens Alexandrinus plane impietatis insimulare non dubitat, dum in oratione ad gent. exclamat: „O impietatem, scenam coelum fecistis, et deus nobis factus est actus". Et sane anne criminis expers sit ille, qui gravissimo non fidelium dumaxat, sed vel maxime heterodoxorum scandalo verbum dei prostituit, Scripturas s. in salutem gentium a Spiritu sancto dictatas in risum vertit, in dei viventis regia, in Christi praesentis conspectu, assistentes inter et contremiscentes angelos, veritates sanctissimas ludibrio exponit, et ubi sacerdotes caeteri poenitentium more cum loele plangunt cap. 2. v. 17. „Parce domine, parce populo tuo". Ille in eadem dei ecclesia, in eodem poenitentiae sanctuario, histrionis more facetias vendidat;

Clemens von Alexandria Strom. L. I. sagt, einigermassen Englisches Amt so schändlich mißbraucht, und den Gewinn so vieler Seelen nicht befördert, sondern verhindert, der Bekehrung so vieler Sünder im Weg gestanden, und das auserwählte Volk Gottes dem Herrn zu opfern, das Böse zu bereuen, und das Leben zu bessern, mit ihrem Tand abgehalten haben. Was wollte man sagen, wan sie sich gar zu weit vergingen, daß sie den Predigtstuhl zu einem Schauplatz und das Wort Gottes, wovor man erzittern sollte, zu einem Gelächter machten, wan sie sich erfreuten, daß sie das Volk von andern mehr apostolischen Verkündigern abzögen, einen größern Haufen zu ihrer Kurzweil zusammen brächten, und den muthwilligen gemeinen Pöbel bis zum Lautlachen erlustigten? Solche wären nicht allein von dem Predigerstuhl herab zu stoßen, sondern auch eines nicht geringen Verbrechens schuldig, als welche Clemens von Alexandria gar einer Gottlosigkeit zu beschuldigen kein Bedenken trägt, da er in seiner Rede an die Heiden ausruft: „O! welch ein gottloses Wesen, daß ihr den Himmel zu einem Schauplatz, und Gott zu einem Spiel darauf gemacht". Und in der That würde man den nicht für strafbar halten, welcher zum größten Aergerniße nicht blos der Gläubigen, sondern auch der Ungläubigen das Wort Gottes

atque evangelicae messis loco nonnisi cachinnos colligit? Tantam verbi dei profanationem heterodoxi ipsi, dum execrantur, qui sacris nostris caeteroquin sors accederent, magno numero absterrentur, neque gentiles tolerarent, si quis de fabulosis eorum dogmatibus licenter adeo ac propudiose suis in delubris loqueretur. Hinc est, quod D. Chrysostomus homil. 16. in epist. Ephes. concionatores omnes graviter adhortetur: „Exterminate, obsecro, ex animis vestris ingratam istam gratiam: Parasitorum res est illa, mimorum et saltatorum". In domo dei et tanti momenti ministerio nonnisi sancte sancta tractari decet.

schändet, die heiligen Schriften, welche von dem h. Geist zum Heile der Völker diktirt worden sind, lächerlich macht, der im Hause des lebendigen Gottes in dem Angesichte des Heilandes, unter den Augen der Engel, welche vor Ehrfurcht zittern, die allerheiligsten Wahrheiten dem Gespötte preis gibt, der dort, wo die übrigen Priester nach Art der Büßer mit dem Phropheten Joel 2, 17. klagen und rufen: Schone o Herr, schone deines Volkes, der in derselben Kirche Gottes, in demselben Heiligthum der Buße nach Art der Schauspieler Späße zum Beßten gibt, und statt der evangelischen Erndte nur Gelächter einsammelt? Eine solche Profanation des göttlichen Wortes, während sie von den Irrgläubigen selbst verabscheut wird, muß viele derselben, welche sich zu unserer Kirche bekennen würden, abschrecken; und selbst die Heiden würden es nicht ertragen, wenn man von ihren fabelhaften Lehren so keck und schmählich in ihren Tempeln reden wollte, daher ermahnt der h. Chrysostomus in der 16. Homilie über den Brief an die Epheser alle Prediger auf das Nachdrücklichste: „Verbannet, ich bitte Euch darum, aus Euren Herzen jene unschicklichen Kunstmittel; das sind nur Dinge, welche sich für Schmarozer, Komödianten und für Seiltänzer schicken." In

Haec ergo scientes studeamus secundum mandata et voluntatem Domini, verbum Dei rite explicare ut coelorum regnum consequamur in Christo Iesu Domino nostro, cui gloria et imperium cum Patre et s. Spiritu nunc et semper, et in saecula saeculorum. Amen. Datum Viennae ex Palatio Residentiae Archi-Episcopalis, die 1. Ian. MDCCLII.

dem Hause Gottes, und bei Handlungen so hoher Bedeutung geziemt es sich nur, das Heilige heilig zu behandeln.[1])

Da wir nun dieses wissen, so laßt uns Fleiß anwenden, daß wir nach dem Befehl und Willen des Herrn, Gottes Wort recht auslegen, damit wir das Himmelreich erlangen durch Christum Jesum unsern Herrn, welchem mit dem Vater und h. Geist, die Herrlichkeit und Herrschaft zukommt jetzt und allezeit in alle Ewigkeit. Amen. Gegeben zu Wien aus dem Pallast unserer Erzbischöflichen Residenz, den 1. Jan. 1752.

Dr. Nicolaus München

Canonicus an der Metropolitankirche zu Köln.

Die deutsche Volkshalle enthält in ihrer Nr. 145 unter'm 27. Juni dieses Jahres nachstehenden Artikel.

Rom, 12. Juni. Der heutige „Osservatore Romano", ein hier erscheinendes nicht officielles Blatt, enthält folgenden Artikel:

Der heilige Vater hat mit der lebhaftesten Genugthuung in diesen Tagen zwei wichtige Documente erhalten, welche von dem Dr. Nicolaus München, Canonicus an der Metropolitankirche in Köln, herrühren, über welche wir autorisirt sind, einige wenige Andeutungen zur Erbauung unserer Leser zu geben. Dieser Geistliche, ausgezeichnet durch seine seltenen Geistesgaben, war an der Diöcesan-Verwaltung der Kirche Kölns

---

1) Die vorstehende Stelle ist neu übersetzt worden; die alte Uebersetzung war an dieser Stelle verloren gegangen.

betheiligt, als im Jahre 1834 die beklagenswerthe Convention erschien, geschlossen zwischen dieser geistlichen Curie und der preußischen Regierung über die gemischten Ehen, nebst der darauf bezüglichen Instruction, die dem General-Vicariate zur Ausführung jener Convention vorgeschrieben wurde; jene beiden Documente waren den Grundsätzen und Vorschriften zuwider, die in dem apostol. Breve Pius VIII., glorreichen Andenkens, vom 25. März 1830 und der darauf bezüglichen Instruktion, die fast gleichzeitig vom verstorbenen Cardinal Albani, dem damaligen Staatssecretär, erlassen war. Als ferner die ungerechte Verurtheilung des würdigen Monsignore Droste, Erzbischofes von Köln, zur Verbannung stattfand, erschien der Canonicus München als ein Hauptförderer und Vertheidiger der Wahl eines Capitular-Vicares, die das Capitel vorzunehmen sich unterfing; und er trug kein Bedenken, seinen Namen einem Anklageacte beizufügen, der in jener Zeit dem heiligen Stuhl gegen den standhaften Erzbischof, den Vertheidiger der gesunden Grundsätze und der Rechte der Kirche, übersendet wurde. Außerdem hat man vermuthet, daß der Canonicus München, durch Bande der Freundschaft und Verehrung an die Person des Prof. Hermes geknüpft, davon wenigstens theilweise die Irrthümer und falschen Maximen, die vom heiligen Stuhle verdammt wurden, angenommen habe. — Durch ein solches theils unrechtmäßiges, theils zweideutiges Verhalten hatte der Canonicus München die Achtung der Gutgesinnten und Aller, die seine unrechten Wege kennen lernten, verloren, und sich die offenbare Reprobation des heiligen Stuhles zugezogen, um so mehr, da derselbe niemals die Absicht kund gab, seine Rückkehr zu bessern und gesunderen Grundsätzen, die bei ihm statt zu finden schien, vor der Welt bekannt zu machen.

Jetzt indeß ist er einer so heiligen Verpflichtung nachgekommen, und in dem Briefe, den er unter dem 22. März des laufenden Jahres an den heiligen Vater gerichtet, hat er eine ganz ausdrückliche Retractation und Verdammung seiner falschen Grundsätze und seines unrechten Verhaltens ausgesprochen. Er hat demnach offen verdammt und verworfen alle Grundsätze und Anordnungen, welche in der obengenannten Convention vom 19. Juni 1834 und in der darauf bezüglichen Instruction für das General-Vicariat vom 22. October desselben Jahres enthalten sind, so wie auch Alles, was er geschrieben und gethan hat, um jene beiden Acte, welche gegen die Grundsätze und Vorschriften des oben erwähnten apostol. Breves Pius VIII. und der betreffenden Instruction des Cardinals Albani erlassen wurden, zur

Ausführung zu bringen, und er bekennt, daß er die letztern mit aller Unterwürfigkeit, und dem Gehorsam, wie es sich gegen Acte des apostol. Stuhles geziemt, annehme. Ferner hat er in gleicher Weise reprobirt und verworfen Alles, was er schrieb und that zum Schaden der heiligen Kirche und ihrer unantastbaren Rechte zu der Zeit, als der ruhmvolle Erzbischof von Köln zur Verbannung verurtheilt wurde, und insbesondere alles Das, was er that und schrieb, um die Wahl des Capitel-Vicares zum Ziel zu führen und sie aufrecht zu erhalten und zu vertheidigen, trotz der entgegenstehenden kanonischen Vorschriften. Weiter hat er alle falschen Anklagen widerrufen, die zu Lasten jenes so würdigen Erzbischofes in dem bekannten, dem heiligen Stuhle übersandten Libell enthalten waren. Endlich, um allen Zweifel an der Reinheit seiner Lehre und seiner treuen Anhänglichkeit an die Grundsätze der katholischen Kirche zu heben, hat der Canonicus München feierlich erklärt, daß er alle von Hermes vorgetragenen und verbreiteten Lehren, die von dem Apostol. Stuhle reprobirt und verworfen seien, gleichfalls reprobire und verwerfe, und er hat hinzugefügt, daß er rein, aufrichtig und einfach dem Urtheil beistimme, welches Gregor XVI. durch die apostol. Breves vom 26. Sept. 1835 und vom 7. Januar 1837 über die Werke des Hermes erlassen hat, und er erklärt, daß er sich diesen Erlassen mit schuldigem Gehorsam und Ehrfurcht unterwerfe mit dem Versprechen, die Lehre der heiligen römischen Kirche immer unverfälscht und unverletzt bewahren zu wollen.

Erzbischof Graf Spiegel.[1])

Zwei Perioden der neuern Geschichte des kölner Dombaues liegen hinter uns: die erste Periode von der Aufnahme der Rheinprovinz in den preußischen Staatsverband bis zur Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhles in Köln (1815—1825), und die zweite von da an bis zur Thronbesteigung Seiner Majestät unseres jetzt regierenden Königs, Friedrich Wilhelm IV. (1825—1840). Der dritten Periode, die in der Vollendung des ganzen

---

1) Aus dem Kölner Domblatt Nro. 88. 6. Juni 1852.

inneren Domes ihren hoffentlich nahen Abschluß finden wird, gehört die thätige Theilnahme der Gegenwart. Diese Theilnahme durch einen Rückblick auf die Verdienste früherer Tage zu stärken, haben wir in der letzten Nummer dieses Blattes nach einer kurzen historischen Einleitung an den Mann erinnert, der für jene erste Periode vor allen Andern des Ehrenpreises werth schien. Wir verfolgen unsere Absicht, indem wir für die zweite Periode vorzüglich bei dem Namen des Erzbischofs Grafen Spiegel[1]) verweilen.

Die Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhles in Köln war in mehr als Einer Hinsicht ein Ereigniß auch für die Geschicke des Gotteshauses, indem dieser Stuhl so lange verwaist gestanden. Sie machte die Erhaltung der wiedergewonnenen Metropolitan-Domkirche zu einer gemeinschaftlichen Pflicht der ganzen Erzdiözese und in weiterer Ausdehnung auch des Metropolitan-Sprengels, und sicherte die angelegentlichste Wahrnehmung dieser Pflicht durch die persönliche Neigung, die der neu ernannte Erzbischof für den kölner Dom mitbrachte, und die er demselben von dem ersten Augenblicke seiner Amtswirksamkeit an bis zu deren Vollendung im Jahre 1835 ununterbrochen zuwandte. Aeußerst schätzbare Materialien zur näheren Kenntnißnahme dieser Theilnahme bieten die über den Dombau jener Zeit gepflogenen, in der erzbischöflichen Registratur beruhenden amtlichen Verhandlungen. Wir verdanken es dem lebendigen Interesse, womit der hochverdiente Ehren-Präsident des Dombau-Vereins, Seine Eminenz der Herr Erzbischof, Cardinal von Geissel, jede Bestrebung für den Dombau begleitet, daß wir uns in der folgenden Mittheilung auf diese Verhandlungen großen Theils stützen können.

Die Ankunft des Grafen Spiegel in Köln (24. April 1825) sollte in eine Zeit fallen, die dem Fortgange der kaum begonnenen Herstellungs-Arbeiten am kölner Dome mit unerwarteter großer Gefahr drohte. Mann hatte die gesammten Kosten dieser Arbeiten anfänglich zur Summe von wenig mehr als 100,000 Thlrn. veranschlagt, und die Cabinets-Ordre vom 21. Januar 1824, in deren Folge die Herstellung des kölner Domes ihren Anfang nahm, war mit Zugrundelegung dieses Kosten-Anschlages erlassen worden. Indeß schon am Schlusse des Jahres 1824 hatte der mit der Führung der Arbeiten beauftragte Kö-

1) Ferdinand August Spiegel, Graf zum Desenberg und Canstein, geboren auf Schloß Canstein in Westphalen am 25. December 1765, consecrirt und inthronisirt als Erzbischof von Köln am 11. Juni 1825.

nigliche Bau-Inspektor Ahlert die Ueberzeugung gewonnen, daß, „um die Herstellung blos auf sämmtliche, nahem Verfalle ausgesetzte Theile auszudehnen", die veranschlagte Summe unzureichend sei, und daß „zur Erhaltung der wesentlichen Theile des Gebäudes und zur gleichzeitigen, wenngleich nur vereinfacht auszuführenden Wiederherstellung der charakteristischen Verzierungen", der bereits bewilligten Anschlagssumme von 104,921 Thlrn. — wovon jedoch zu jener Zeit kaum mehr als 20,000 Thlr., und zwar theilweise erst zur Aufrichtung der Baugerüste, verwandt waren — noch eine fernere Summe von mehreren hunderttausend Thalern hinzutreten müsse. Der demgemäß an das Ministerium erstattete Baubericht, wie gut gemeint und in sich begründet er auch sonst gewesen war, mußte der Förderung des Dombaues neue Schwierigkeiten bereiten. Es handelte sich hier mit Einem Male fast um das Drei- oder Vierfache der Verwendungs-Summe, die man vor Beginn der Arbeiten zur Herstellung des Ganzen für zureichend erachtet hatte, und doch lagen erst die Erfahrungen eines ersten Jahres vor. Zu welcher Kostenhöhe konnten hiernach die fortschreitenden Erfahrungen der nächsten Jahre führen! Möglich, daß sich auch noch andere technische und sonstige Gegenwirkungen geltend machten, da eine Einstimmigkeit „über den Beruf unserer Zeit zum Fortbaue des Domes in Köln und über die Zweckmäßigkeit eines solchen Unternehmens", trotz der Autorität Schinkels, damals überhaupt noch nicht vorhanden war. Wie dem aber auch gewesen, die betreffenden Minister fanden sich endlich in dem Falle, die Anordnung zu ertheilen, „daß alle ferneren Arbeiten am Dome vor der Hand einzustellen" seien, und eine Cabinets-Ordre vom 15. März 1825 gab dieser Anordnung ihre, wenngleich dahin bedingte Zustimmung, daß die Ermittlung der zur Fortsetzung der Herstellungs-Arbeiten jetzt erforderlichen Fonds von den Ministern und dem Erzbischofe zu Köln noch gemeinschaftlicher Erwägung unterworfen, und daß über das Resultat dieser Erwägung demnächst berichtet werden solle. Als Schlußtermin der einstweiligen Einstellung der Arbeiten bezeichnete die höhere Baubehörde hierauf den 1. October 1825, bis wohin denn zur Vollendung der angefangenen Arbeiten noch ein bestimmter Bruchtheil der bewilligten ersten Anschlagssumme überwiesen ward. Die Hoffnungen für den Dombau, die bereits so schön zu reifen angefangen hatten, schienen, wenn nicht für immer verloren, doch aufs Neue ins Ungewisse hinausgewiesen!

Graf Spiegel überschaute die Gefahr in ihrem ganzen Umfange. War die bis zum 1. October 1825 einmal angeordnete Einstellung der Arbeiten erst in Vollzug gesetzt, die Baurüstung

abgetragen und die Stockung factisch eingetreten, so mochte jede künftige Anstrengung für die Wiederaufnahme der Arbeiten leicht zu spät kommen. Es galt also, die Zeit, die noch gegeben war, zu nutzen, und Graf Spiegel säumte nicht. Fremd, wie er in Köln war, wandte er sich an seinen Kanzler, unseren Mitbürger Herrn Joseph von Grote, um von ihm in der „großen, wichtigen Angelegenheit" mit sachlichen Erklärungen und mit gutachtlicher Aeußerung über mehrere specielle Anfragen „erfreut" zu werden, und die Art und Weise, womit der Kanzler diesem Ersuchen in einem erschöpfenden Berichte zu entsprechen wußte, konnte dem Erzbischofe allerdings die erfreuliche Ueberzeugung geben, das ihm Herzen nahe waren, die seine Liebe für den Dom mitempfanden und seine Sorgen theilten. Im Besitze des nöthigen factischen Materials beginnt er denn sofort, und ohne die officielle Eröffnung Seitens der Ministerien abzuwarten, bei Personen und den nächsten Local-Behörden auf die durch Unterbrechung der Arbeiten dem Dombaue drohende Gefahr aufmerksam zu machen, und an ihre Abwehr alle Kraft zu setzen. Da wir diese Thätigkeit hier nicht in ihrem ganzen Umfange darlegen können, so beschränken wir uns auf die Mittheilung, die er am 15. Juli 1825 an den Oberbürgermeister der Stadt Köln, den jetzigen Geheimen Regierungrath Hrn. Steinberger, richtete. In dieser Mittheilung heißt es: „Die Arbeiten des Königlichen Bau-Inspectors Hrn. Ahlert beschränken sich in Gefolge wiederholt erhaltener Weisung von Hrn. Baurath Frank in Coblenz auf Vorbereitung zum Schlusse der unvollendeten Arbeit und Abbruch des großen Gerüstes. Dieses Uebel ist nicht mehr abzuwenden, wenn nicht fürs Erste außerordentliche Mittel gefunden werden, die Bau-Reparaturen, wenn auch nur langsam, durch den Hrn. Bau-Inspector Ahlert fortsetzen zu lassen, und den Abbruch des großen Gerüstes, dessen Wiederaufrichtung und Erneuerung mehrere tausend Thaler kosten würde, abzuhalten. Niemand kann bei dieser Angelegenheit sich wesentlicher und unmittelbarer betheiligt finden, als die Einwohner der Stadt Köln, deren hoher Sinn und Denkart es eben so wenig zugeben wird, daß die Domkirche Ruine werde, der Dom-Gottesdienst aufhöre und die Domcapitels-Verlegung abgenöthigt werde, als andererseits auch die Baulast zu drückend fallen würde, wenn sie auf die Bewohner Kölns allein lasten sollte. In dieser letzten Beziehung ist meine Ansicht, daß nicht nur das Erzbisthum Köln, sondern auch die sämmtlichen Suffraganeaten der Metropolitan-Provinz ihrer Mutterkirche zu Hülfe kommen müssen. Das Wie der Einleitung muß noch überlegt, die hohen Provincial-Behörden für die Sache gewonnen

werden, damit Anträge darüber an des Königs Majestät durch die hohen Ministerien, vielleicht durch das gesammte Staats-Ministerium Eingang finden mögen. Ehe aber hierüber Einschreitung ausführbar wird, indem auch die Königliche Cabinets-Ordre vom 15. März 1825, von der ich zur geschwinderen Ansicht eine Abschrift beilege, mir noch nicht officiel mitgetheilt ist, wird von Seiten der Stadt Köln etwas geschehen müssen; es dürfte Euer Hochwohlgeboren als unumgänglich nöthig erscheinen, Baugelder ex aerario civitatis oder aus sonst disponibeln Fonds auszumitteln und über langsame Fortsetzung der Bau-Reparaturen mit dem Hrn. Bau-Inspector Ahlert Rücksprache zu nehmen, damit die drohende Gefahr abgewendet und der Anschein, als fehle es bei dem Unternehmen der Aufrechterhaltung der kölner Domkirche, an der wirklichen Theilnahme der Stadt, beschwichtigt wird.[2])

Am 6. August 1825 setzte der Staats-Minister Freiherr von Altenstein von Bad Kissingen aus den Erzbischof von dem Erlasse der Cabinets-Ordre vom 15. März 1825 und von dem, was in Folge derselben bis jetzt geschehen, in amtliche Kenntniß. „Seine Majestät haben Sich auf die nähere Anzeige des Königlichen Ministeriums des Handels allerdings nicht bewogen gefunden, die Bewilligung einer, den früheren Anschlag so bedeutend überschreitenden Summe, wie sie nach der Berechnung des Bau-Inspectors Ahlert vom 28. November 1824 für die bauliche Erhaltung des Domes erfordert wird, eintreten zu lassen, und es daher gut geheißen, daß die weiteren Bauarbeiten vor der Hand eingestellt werden. Zugleich aber haben Allerhöchstdieselben, da die Erhaltung des Gebäudes, wenn sie erreicht werden kann, wünschenswerth bleibt, zu befehlen geruht, daß mit Seiner Erzbischöflichen Gnaden näher erwogen werden solle, in wie weit die erforderlichen Fonds durch Benutzung der Kathedralsteuer und einer Collecte, oder auf andere Weise herbeizuschaffen sein würden, vorausgesetzt, daß die nunmehrige Anschlags-Summe auch wirklich ausreiche". Der weitere Verlauf der Mittheilung beweist, wie der Minister durch Einholung eines Gutachtens des Geheimen Ober-Baurath Schinkel vom 28. Juni 1825 seinerseits bereits

---

2) Ein auf den Vortrag des Herrn Oberbürgermeisters ergangener Beschluß des Stadtraths vom 5. August 1825, wodurch zur Fortsetzung der Bau-Reparaturen am Dome eine bestimmte Zuschußsumme aus städtischen Mitteln bewilligt ward, unterlag bei seiner Ausführung der Ungunst damals obwaltender Verhältnisse.

bemüht gewesen, „die Sache zu einem erwünschten, den Allergnädigsten Absichten entsprechenden Ziele zu führen", so wie denn aus dem ganzen Erlasse die persönliche Theilnahme und Neigung des Ministers für den Dombau und der lebhafteste Wunsch, die angeordnete Einstellung der Arbeiten wieder rückgängig zu machen und sich in seinem desfallsigen eigenen Bemühen durch den Beistand des Erzbischofs kräftig unterstützt zu sehen, klar hervorleuchtet. „Es scheint mir in der Natur der Sache zu liegen", sagt der Minister v. Altenstein, „daß die Erhaltung des Dombaues für Euer erzbischöflichen Gnaden ein ganz besonderes Interesse hat. Dessen jetzt besorgter Zusammensturz, so wie eventualiter dessen Erhaltung sind Thatsachen, welche in der Kunstgeschichte treu werden aufbewahrt werden; an sie wird sich stets die Erinnerung an Ihren Namen, den ersten Inhaber des erzbischöflichen Stuhles nach dessen neuer Begründung, knüpfen. In dieser Hinsicht würde ich es für angemessen erachten, wenn Seine Majestät der König, unter Concurrenz des Königlichen Ober-Präsidii, Euer erzbischöflichen Gnaden die fernere specielle Leitung der Bau-Angelegenheit übertragen". „Euer Erzbischöflichen Gnaden", so schließt der Minister, „ersuche ich nunmehr ergebenst, diese Angelegenheit in nähere Erwägung zu ziehen und mir recht bald Ihre gefällige Erklärung zugehen zu lassen, damit ich hierüber Seiner Majestät dem Könige den nöthigen Vortrag halten und die Bewilligung der sonach für unerläßlich zu erachtenden Zuschüsse aus der Staatscasse nachsuchen, das Ganze aber doch so beschleunigen kann, daß vor dem Eintritte des Herbstes die Allerhöchste Entschließung eingegangen sei".

Die Antwort des Erzbischofs an den Minister Freiherrn von Altenstein datirt vom 22. August 1825. Der Erzbischof kann die einleitende Versicherung, daß die hohe, neue Hoffnung gewährende Eröffnung Seiner Excellenz vom 6. August 1825 die Gemüther hier angenehm angesprochen habe und nicht ohne gute Einwirkung auf die Mittel zum Zwecke bleibe, mit der Anzeige verbinden, daß er früher schon, und zwar in der Ueberzeugung, Seine Excellenz würden der angeordneten Einstellung der Dombau-Arbeiten noch zuvorkommen, eine Geld-Anschaffung zur Abwendung des Abbruches der Baugerüste zu bewirken, mit gutem Erfolge versucht, und daß er sich hinsichtlich der für den Ober-Präsidenten der Rheinprovinz und für ihn bezweckten künftigen gemeinschaftlichen Bauleitung mit dem letztern sofort in directes Vernehmen gesetzt habe. Er ist sich dabei wohl bewußt, daß seine Stellung als Erzbischof ihn „zum möglichsten Kräfte-Aufwand für die gute, aber auch vielfach schwierige Sache ver-

pflichtet", und er begegnet der vorangeführten besonderen Bezugnahme des Ministers auf das Urtheil der Geschichte durch den freimüthigen Zusatz, daß es ebenwohl „eine höchst unangenehme Vorkommenheit für die Gegenwart und Zukunft, auch für die Geschichte sei, wenn nach mehrjährigem Frieden das Prachtgebäude in Köln, der große Tempel des Herrn, Ruine würde, da zu der nämlichen Zeit das Museum in Berlin entsteht, der auch baufällige Dom in Magdeburg durch königliche Freigebigkeit und Großmuth erhalten wird". Zuletzt kleidet er den dringendsten Wunsch des Erzbischofs von Köln in das zuversichtlichste Vertrauen zu dem Minister Seiner Majestät des Königs: „Erwirken nur Euer Excellenz, daß der noch nicht verwendete Theil des zum — sit venia verbo — verderblichen Schlußbaue bewilligten Geldes, für die Fortsetzung der bereits weit vorgerückten Reperatur-Bauten in diesem Jahre verwendet und die Arbeit nicht im October unterbrochen, respective beendigt werde, dann auch des Königs Majestät den noch nicht verwendeten Theil der verwilligten größeren Summe in mehrjährigen, die Staatscassen nicht beschwerenden Raten zu dem bestimmten Zwecke zahlen lasse, so möchten wohl die Deckungsmittel der Ausgaben für die Folgezeit ohne wesentliche Beschwerde gefunden werden können".

Eine Rückäußerung des damaligen Ober-Präsidenten der Rheinprovinz, Staats-Ministers Freiherrn von Ingersleben, auf die eben bezogene Mittheilung an denselben, worin sich dieser allerdings zu dem Wunsche bekannte, „daß es ihm gelingen möge, in der hochwichtigen Angelegenheit mit Erfolg Antheil zu nehmen", ohne jedoch die angeordnete Einstellung des Baues selbst zu berühren, veranlaßt den Erzbischof, bereits am 30. August 1825 bei dem Minister von Altenstein auf die erst acht Tage vorher gestellte Bitte zurück zu kommen und den „ganz dringenden Artikel" aufs Neue anzuregen. Wenige Tage später, am 4. September 1825, zeigte der Bau-Inspector Ahlert dem Erzbischofe an, „daß ihm der Vollzug der wegen Einstellung des Dombaues erlassenen Verfügungen von seiner vorgesetzten Dienst-Behörde nochmals anempfohlen sei, und demnach Anfangs October seine ausschließliche Bestimmung für diesen Bau aufhöre". Darauf am 5. September 1825 eine neue Eingabe des Erzbischofs bei dem Minister Altenstein. „Ich muß abermals auf diesen täglich dringender werdenden Artikel zurückkommen, da wirklich die Einstellung des bisherigen Baues nahe heranrückt und die Weisung zum Schlußbaue von dem seither beauftragten Königlichen Baurathe Frank, der selbst auch ohne andere Weisung ist, ertheilt ist. Erleben wir den 1. October, ohne daß die

Dombau-Angelegenheit eine günstigere Richtung erhalten hat, so ist das Unglück unübersehbar, und ich weiß nicht, wie der Verlust abzuwenden und die Angelegenheit wieder gefördert werden mag!" Eben so nimmt der Erzbischof in einer ferneren Eingabe desselben Tages auch die Hülfe und Mitwirkung des Ober-Präsidenten, Staats-Ministers von Ingersleben, auf das eindringlichste in Anspruch. Hierauf in dessen Antwort vom 18. September 1825, daß er, ohne einstweilige Instruction für den ihm zu übernehmenden Antheil an der Leitung der Reparaturen des kölnischen Domes, sich außer Stande befinde, den Regierungsrath Frank und den Bau-Inspector Ahlert mit Weisungen zur Fortsetzung des Baues zu versehen, daß er jedoch ganz und gar nicht zweifle, daß Beide mit der Ausführung desselben werden beauftragt bleiben. Eine in Abwesenheit des Ministers Altenstein erfolgte Benachrichtigung des Directors im Cult-Ministerium, Nicolovius, an den Erzbischof vom 21. September 1825 gab der hier ausgesprochenen persönlichen Zuversicht des Ober-Präsidenten besonderen Nachdruck. „Das — nach Kissingen dirigirte — Schreiben des Erzbischofs vom 22. August 1825 sei erst am 15. Septbr. in Berlin eingegangen; es könne daher auch erst jetzt über diese ganze Angelegenheit Seiner Majestät dem Könige Bericht erstattet werden, wovon hoffentlich ein günstiges Resultat die Folge sein werde". Dennoch ging der September zu Ende, ohne daß die Kunde eines solchen Resultats bei dem Erzbischofe eingetroffen wäre. Ja, eine verschärfte Aufforderung seiner nächsten localen Dienst-Behörde vom 7. October 1825 rief den Bau-Inspektor Ahlert von den Dombau-Reparaturen, „die wieder eingestellt seien", zu seinen früheren gewöhnlichen Funktionen zurück, so daß es der persönlichen Verwendung des Erzbischofs und der Bemühungen des Baurathes Frank in Coblenz bedurfte, den Vollzug dieser Verordnung wenigstens factisch aufzuhalten.

Der 30. October 1825 brachte endlich die Entscheidung. „Es gereicht mir zum Vergnügen", schreibt der Minister Altenstein an den Grafen Spiegel, „Euer Erzbischöflichen Gnaden hierdurch ganz ergebenst benachrichtigen zu können, daß (durch Cabinets-Ordre vom 22. October 1825) Seine Majestät der König auf meinen Vortrag noch die Summe von 70,000 Thlrn. zu der baulichen Wiederherstellung der dortigen Domkirche in jährlichen Zahlungen von 15,000 Thlrn. für die Jahre 1826—1829, und von 5000 Thlrn. für die beiden Jahre 1830—1831 zu bewilligen, zugleich aber die fernere Leitung dieser Bau-Angelegenheit Ihnen und dem Staats-Minister, Ober-Präsidenten von Ingersleben, gemeinschaftlich zu übertragen geruht haben".

So war denn nach mehrmonatlicher schwerer Sorge durch den reinen Sinn des Königs und die vereinten Anstrengungen des Erzbischofs Grafen Spiegel und des Staats-Ministers Freiherrn von Altenstein die Gefahr des ersten October 1825 von dem Dome glücklich abgewandt, und die ungestörte Fortsetzung der begonnenen Herstellungs-Arbeiten wenigstens fürs Erste wieder gesichert. In dem Rundschreiben vom 3. November 1825, die Erneuerung des an Sonn- und Feiertagen üblichen allgemeinen Kirchen-Gebetes betreffend, richtete der Erzbischof an den Clerus seiner Diözese die dankerfüllten Worte: „Nur des Monarchen Freigebigkeit hat unsere Domkirche in Köln vom Einstürzen und Zertrümmern gerettet".

Die durch die Cabinets-Ordre vom 22. October 1825 angeordnete künftige Leitung des Dombaues knüpfte zwischen dem Erzbischofe Grafen Spiegel und dem Ober-Präsidenten der Rheinprovinz, Staats-Minister Freiherrn von Ingersleben, bald ein näheres, für die Förderung der Sache nicht genug zu schätzendes und bis zum Tode des Freihern von Ingersleben im Jahre 1831 ungestört fortdauerndes Verhältniß, das namentlich dann seine Probe bestand, als gegen das Jahr 1829 auch die im October 1825 bewilligten ferneren 70,000 Thlr. sich wieder fast erschöpft zeigten und eine abermalige zusätzliche Unterstützung aus Staatsmitteln neues, dringendes Bedürfniß ward. Am 5. Februar 1829 erübrigten von jenen 70,000 Thalern nur noch etwa 9000 Thlr., mit welchem Reste, auch bei dem günstigsten Ausfalle der Kathedralsteuer, die Bau-Bedürfnisse der beiden Jahre 1830 und 1831, die nach der Cabinets-Ordre vom 22. October 1825 ebenfalls noch aus den 70,000 Thlrn. bestritten werden sollten, unmöglich mehr zu decken waren. Der Ober-Präsident drang bei dem Erzbischofe auf die Ergänzung des Deficits durch anderweitige Ermittlungen; aber dieser, von der Erfolglosigkeit oder doch von der Unzugänglichkeit solcher Ermittlungen durch eine vierjährige Erfahrung überzeugt, rieth, dem unausweichlichen Bedürfnisse des Augenblicks gegenüber, von allen sonstigen Anträgen und Vorträgen einstweilen abzustehen und „dahin zu trachten, daß vordersamst die Hauptquelle, die Huld Seiner Majestät unseres Allergnädigsten Königs, zum Augenmerk des Staats-Ministers von Altenstein genommen werde". In dem hierauf an den Minister Altenstein erstatteten gemeinschaftlichen Berichte vereinigen sich der Erzbischof und der Ober-Präsident in der zuversichtlichen Hoffnung, „daß des Königs Majestät die seitherige Allergnädigste Hülfe auch ferner huldreich gewähren werden", so wie sie sich, gestützt auf einen neuen detaillirten Baubericht des

Regierungsrath Frank in Coblenz verpflichtet halten, bei Seiner Excellenz darauf anzutragen: „von des Königs Majestät einen fernerweiten Zuschuß von etwa 80,000 bis 100,000 Thalern erwirken zu wollen, damit auch vom Jahre 1830 ab die Fortsetzung des Reperatur-Baues in der bisherigen Art und ohne etwaige Unterberchung gesichert werde".

Die zunächst an den Ober-Präsidenten gerichtete Antwort des Ministers Altenstein bekundet den unveränderten Willen, zu helfen und entgegen zu kommen, aber auch die vermehrte Schwierigkeit, diesem Willen ohne eine endliche Eröffnung anderer concurirender Hülfsquellen für den Dombau, ferner zu entsprechen. Der Minister deutet auf diese Hülfsquellen näher hin und empfiehlt, einem dahin gerichteten Plane recht bald näher zu treten. Dies geschieht zuerst in einer ausführlichen, mit Wärme und Nachdruck geschriebenen Rückäußerung des Erzbischofs an das rheinische Ober-Präsidium vom 10. Juni 1829. Der Erzbischof weist darin das Unzuverlässige und jedenfalls Ungenügende der angedeuteten Vorschläge im Einzelnen nach und verharrt schließlich mit Entschiedenheit auf dem unbedingten Festhalten des dem Minister Altenstein vorliegenden Antrages. „Die Zeit ist nahe", so lauten die Schlußworte des Erzbischofs, „daß durchgreifendere Mittel zur Hand genommen werden müssen; denn ohne Fortsetzung der Reparaturen am Dome ist der Ruin, der Einsturz des Gebäudes in ganz wenigen Jahren unabwendbar, und dann ist, abgesehen von allen höheren Ansichten und der öffentlichen Meinung, der bisherige Kosten-Aufwand auch verloren". „Unter diesen Umständen bittet der Erzbischof von Köln eben so dringend als gehorsamst, es möchte das Königliche Rheinische Ober-Präsidium die große Angelegenheit der Dom-Erhaltung in Schutz nehmen und fördern". „Nicht nur die lebenden Menschen, sondern auch die spätesten Generationen werden das hohe Unternehmen dankvollst anerkennen". Welche vermehrte Schwierigkeiten sich dem Minister Altenstein zur Bethätigung seines immer gleichen guten Willens für den Dombau in der erkalteten Theilnahme einer andern Staats-Behörde darboten, ergab eine fernere Eröffnung desselben an den Ober-Präsidenten vom 31. Juli 1829. Dennoch stellte sich der Ober-Präsident der Rheinprovinz in seiner Erwiderung an den Minister Altenstein vom 30. Sepbr. 1829 jetzt ganz auf die Seite des Erzbischofs. Auch er muß „eben so angelegentlich als ganz ergebenst bitten, Seiner Königlichen Majestät über die Lage dieser Bau-Angelegenheit — ein Gutachten der Ober-Bau-Deputation vom 1. Juni 1829 forderte zur Deckung des Bau-Bedürfnisses der nächsten 12 bis 13 Jahre

noch eine jährliche Verwendungs-Summe von 18,000 bis 20,000 Thlrn. — hochgeneigtest Vortrag halten zu wollen", und zweifelt der Ober-Präsident dann nicht, „daß Allerhöchstdieselben die zur Verwendung des einmal begonnenen Werkes noch erforderliche außerordentliche Hülfe auch ferner Allergnädigst bewilligen werden".

Die königliche Entschließung erfolgte am 23. März 1830. Sie schloß sich jener früheren vom 22. October 1825 im schönsten Sinne an und rechtfertigte jetzt wie damals das Vertrauen, womit der Erzbischof und der Ober-Präsident sie erbeten und der Minister Altenstein sie durch alle Hemmnisse hindurch zu erwirken gestrebt hatten. Der König „hat aus dem Berichte des Staats-Ministers Freiherrn von Altenstein vom 14. März 1830 die gegenwärtige Lage des Restaurationswerkes des kölner Domes und den Kosten-Aufwand ersehen, der zur Vollendung der Restauration noch erforderlich ist. Er bewilligt, daß die nach der Ordre vom 22. October 1825 erst im nächsten Jahre zahlbare Unterstützungs-Summe von 10,000 Thlrn. schon im laufenden Jahre 1830 nebst dem Ertrage der Kathedralsteuer zur Fortsetzung des Reparatur-Baues verwendet werden kann. Er genehmigt die Verdoppelung der Kathedralsteuer im Erzstifte Köln von Trauungen und Geburten, mit Ausnahme der Sterbefälle. Er gestattet ferner, daß zu Collecten Behufs außerordentlicher Beiträge in sämmtlichen westlichen Bisthümern von den Behörden Aufforderungen erlassen werden. Er sichert unter der Bedingung, daß auch durch die Kathedralsteuer und durch die außerordentlichen Sammlungen künftig ein jährlicher Beitrag von 9000 bis 10,000 Thlrn. erlangt werde, *für die nächsten zehn Jahre eine fernere Unterstützung von 10,000 Thlrn.* zu, und er trägt endlich dem Staats-Minister Altenstein auf, gemeinschaftlich mit dem Minister des Innern zu veranlassen, daß der zur Vollendung des Restaurations-Baues vorläufig ermittelte Kosten-Aufwand von noch 240,000 Thlrn. einer sorgfältigen sachverständigen Prüfung unterzogen werde."

Der König hatte sonach in doppelter Weise geholfen: durch neue, auf viele Jahre ausgedehnte Zuschüsse und durch gesteigerten Antrieb zu eigener Mitwirkung der zunächst Betheiligten. Namentlich war es die Schlußbestimmung der Cabinets-Ordre, die für den gedeihlichen Fortgang des Dombaues unschätzbar erscheinen mußte, da sie der Bereitwilligkeit des Ministers Altenstein die Möglichkeit eröffnete, die von dem Könige angeordnete, die Folgezeit gewisser Maßen bedingende, neue technische Prüfung des Baubedürfnisses in die treuen Hände des bewährtesten Freundes des Dombaues, des Geheimen Ober-Baurath's Schinkel, zu

legen. Der Erzbischof bot seinerseits sofort Alles auf, diese Möglichkeit zu verwirklichen. „Jedes Mitglied der Königlichen Ober-Bau-Deputation", schreibt er am 15. April 1830 dem Ober-Präsidenten der Rheinprovinz, „mag für die wichtige Untersuchungssache geeignet sein, und wird bei mir freundliche Aufnahme und, soweit meine Kräfte reichen, Aushülfe finden; aber am geeignetsten zum Geschäfte halte ich den mit unserm Local, auch zum Theil mit der seither bewirkten Ausführung am Dom-Restaurationsbau bekannten Geheimen Ober-Baurath Schinkel, und würden daher Euer Excellenz ein Großes für unsere Sache bewirken, wenn Hochsie den Staats-Minister von Altenstein Excellenz bestimmten, den Geheimen Ober-Baurath Schinkel je eher je besser Behufs der vorgeschriebenen Revision des Baues und der Bau-Anschläge hieher zu senden". Wirklich erhielt auch Schinkel bald darauf den demgemäßen Antrag, und sein von Köln aus an den Minister des Innern gerichteter Bauberichte vom 9. August 1830 sicherte die zur Deckung des Bedürfnisses geforderte neue Summe von 240,000 Thlrn., wenigstens von technischer Seite, gegen jeden ferneren Angriff. Nach seinen jetzt erneuerten Untersuchungen und Wahrnehmungen an Ort und Stelle bekennt sich Schinkel auch in diesem Berichte noch zu der vollkommensten Ueberzeugung sowohl „daß es reiner Zufall und ganz besonderes Glück sei, daß der ausgebaute hohe Chor im Verlauf der letzten Jahre durch den Einsturz der bedeutendsten Theile nicht schon zur vollkommensten Ruine geworden, als auch, daß man fortwährend — auch im Jahre 1830 noch — in keiner Stunde vollkommen sicher sei, nicht ein sehr unglückliches Ereigniß dabei erleben zu können; daß man gerade bei diesem, für die ganze Mittelalterkunst wichtigsten Werke es nicht wagen dürfe, dem bloßen Zufalle, der bisher dabei obwaltete, weiter zu vertrauen, daß es vielmehr eine Gewissenssache sein müsse, diejenigen Maßregeln zu ergreifen, welche, soweit es die Local-Verhältnisse gestatten, den gefahrvollen Zustand in möglichst kurzer Zeit abwenden". Deßhalb kann er nicht unterlassen, „das Gefühl der größten Angst zu schildern, welches ihn ergreift, wenn er auf die Gallerien unter den Strebebögen der Strebewände umhergeht, und die größtentheils schon gänzliche Zerstörung dieser wesentlichen Constructionstheile erblickt, und zwar in dem Bewußtsein, daß von ihrer Erhaltung hauptsächlich die Erhaltung dieses prächtigen Denkmals der Baukunst abhängig ist. Das Gefühl, das jeder, der nur einige Einsicht in die Sache besitzt, an diesem Orte empfindet, gewinnt nur wieder Beruhigung bei dem Anblick der beiden, jetzt, im vergangenen und in diesem Jahre (1829—1830), neu hergestellten und beinahe vollendeten

Strebewände der Südseite des Chors, und zwingt zu dem Wunsch, daß durch die Beschleunigung dieser Arbeiten, rings um den Chor, der großen Gefahr so bald als irgend möglich abgeholfen werden möchte". Nur wenn man die „dringend nothwendige Herstellung auch der übrigen zwölf Strebewände und der mit ihnen zunächst in Verbindung stehenden Theile in dem Zeitraum der nächsten sieben bis acht Jahre mit wenigstens 20,000 Thlrn. jährlich herbeigeführt, hat man die Aussicht, dem gefährlichsten Zustande abgeholfen zu haben". Hiermit war die Realität des in dem Berichte des Ministers Altenstein vom 14. März 1830 angegebenen ferneren Kosten-Bedürfnisses festgestellt und damit der einen Bedingung der Cabinets-Ordre vom 23. März 1830 Genüge geschehen. Es kam jetzt und für die nächsten Jahre Alles darauf an, daß auch der anderen Bedingung entsprochen und durch die vereinten Resultate der freigestellten Kirchen- und Haus-Collecten und der Kathedralsteuer ein der Zusicherung des Königs annähernd gleichkommender Betrag für den Dombau erzielt werde.

Diese Resultate herbei zu führen und flüssig zu erhalten, finden wir den Erzbischof von jetzt an und bis in sein Sterbejahr, 1835, unablässig thätig und nach allen Seiten hin wirksam. An die Bischöfe von Trier, Münster und Paderborn, an den eigenen Clerus der Erzdiözese, an die Provinzial- und Local-Behörden, an alle, die helfen und mitwirken können, daß „der große Tempel des Herrn" in Köln erhalten werde, ergeht seine eindringliche Bitte, sein erzbischöflicher Ruf; und wenn dieser Ruf auch nicht überall durchdrang, so gab es doch auch einzelne Anklänge und Erwiderungen, die für Vieles entschädigten. So nimmt der Bischof von Trier, in einem Erlaß vom 10. August 1830, „die Theilnahme und Thätigkeit der Landdechanten und sämmtlicher Pfarrer seines Bisthums mit dem vollen Vertrauen in Anspruch, daß ein Jeder durch Anempfehlung dieser Angelegenheit in seiner Gemeinde gern dahin wirken werde, damit nach Möglichkeit bis zur fernsten Nachwelt erhalten werde, was unsere christlichen Voreltern zur Verherrlichung des göttlichen Namens mit größter Anstrengung und bewunderungswürdiger Zierde erbaut haben".[3]) Eben so fordert durch Erlaß vom gleichen Tage der Bischof von Münster, Caspar Max Freiherr Droste zu Vischering, „alle Diözesanen seines Bisthums auf, bei dieser hochwichtigen kirchlichen Angelegenheit ihre religiöse und mildthätige Gesinnung,

3) Der Erlaß ist in Abwesenheit des Bischofs Freiherrn v. Hommer von dem bischöflichen General-Vicar Günther gezeichnet.

ihre Achtung gegen Werke großartiger Kunst zur Verherrlichung Gottes rühmlichst zu bewähren, und durch milde Beiträge zur Vollendung der Reparatur der durch ihre Größe und Bauart Bewunderung erregenden Metropolitan-Domkirche zu Köln theilnehmend mitzuwirken". Auch von Seiten der Provincial-Behörden erfolgte vielfach bereitwillige Mitwirkung, und namentlich war es „die rege und energische Theilnahme" der Königlichen Regierung in Düsseldorf, die das Bemühen des Erzbischofs auf das entgegenkommendste erleichterte. Schon im Jahre 1827, gelegentlich der Anordnung der Kathedralsteuer, hatte sich diese Theilnahme in einer, durch den Adel ihres einfach schönen Ausdrucks ausgezeichneten Bekanntmachung der Königlichen Regierung zu Düsseldorf kund gegeben. „Die Kathedralsteuer", heißt es darin, „reihet sich an die wichtigsten Ereignisse des Familienlebens, die Freude oder Leid über den häuslichen Kreis verbreiten. Wer durch ein freudiges Ereigniß sich beglückt sieht, wird gern seinen Dank durch ein Werk frommer Freigebigkeit bekunden; wer schmerzlich getroffen wird, kann das Andenken des Abberufenen durch milde Gaben zu einem hohen Zweck ehren". Das Gepräge desselben Geistes trägt eine Aufforderung zur Dom-Collecte vom 13. Mai 1831, welche die genannte Königliche Regierung in die Düsseldorfer Zeitung vom 1. Juni jenes Jahres aufnehmen ließ und, wie aus dem Schreiben eines damaligen Mitgliedes des Düsseldorfer Regierungs-Collegiums, des nun verstorbenen Consistorialraths Bracht, vom 3. Juni 1831, hervorgeht, in 4600 Abdrücken an die Landräthe und Landdechanten zur weiteren Vertheilung und mit der besondern schriftlichen Anempfehlung, sich der Sache eifrig anzunehmen, absandte. Ueberhaupt deuten alle Zeichen auf den Consistorialrath Bracht, als auf die Seele jener Theilnahme für den kölner Dombau, die der Erzbischof als eine „rege und energische" erkannte und wofür er sich zu freudigem Dank verpflichtet fühlte.

Eine spätere Freude wurde dem Erzbischofe zu Theil, als nach dem am 10. Mai 1833 erfolgten Ableben des mit dem Reparaturbau bis dahin beauftragten Königlichen Bau-Inspectors Ahlert in dem jetzigen Dombaumeister, Königlichen Regierungs- und Baurath Zwirner, der Nachfolger Ahlert's gefunden war. Ahlert, dessen große Verdienste Schinkel wiederholt und zuletzt noch in dem Berichte vom 9. August 1830 besonders hervorhob, hatte in der Schätzung des Erzbischofs sehr hoch gestanden, und nicht ohne Sorge sah der Erzbischof nun der Ernennung des Mannes entgegen, dem „der schwierige, auf eine Reihe von Jahren noch fortzusetzende Dom-Erhaltungs-Reparaturbau" hinführo

anvertraut werden, und mit dem er dieserhalb wieder in nächste amtliche und persönliche Beziehung treten sollte. Mit um so größerer Genugthuung empfing der Erzbischof bald darauf in Herrn Zwirner einen neuen Bau-Beamten, den Schinkel selbst zur Fortsetzung des ihm überaus werthen Dombaues unter seinen Schülern erwählt hatte, und der zum Vollzuge dieser Wahl außer den andern schönen Hülfsmitteln auch dasjenige mitbrachte, was der „brave" Ahlert zuletzt ganz entbehrte, die ungebrochene Kraft der Gesundheit und die dadurch bedingte Freudigkeit des Wirkens. Der frische, anregende und kräftigende Geist und das veränderte rege Leben, das mit Herrn Zwirner in die Bauhütte kam und sich alsbald im Ganzen und Einzelnen der fortschreitenden Bauthätigkeit aussprach, mochte dem Erzbischofe, dessen eigenes Leben zu Ende neigte, am schönsten sagen, daß sein Mühen und Streben für „die gute, aber auch vielfach schwierige Sache des Dombaues" nicht vergebens gewesen. Einer der letzten sichtbaren Spuren dieses Strebens begegnen wir in einem Schreiben vom Jahre 1834, worin der Erzbischof einen auf die Mehrung der Baumittel abzweckenden Vorschlag des „kunsterfahrenen, durchaus tüchtigen und sacheifrigen Herrn Bau-Inspectors Zwirner" dem damaligen Ober-Präsidenten der Rheinprovinz, Herrn Freiherrn v. Bodelschwingh, der später die Constituirung des Dombau-Vereins so bereitwillig und wirksam unterstützte, zur Erwägung stellt und eventuel zur Berücksichtigung empfiehlt. Das neue Jahr fesselte mit kurzen Unterbrechungen den Erzbischof an ein langes, schmerzvolles Krankenlager, bis er am 2. August 1835 dieser Zeitlichkeit entnommen ward. Der hohe Chor des kölner Domes umschließt seine Grabstätte. Dort ruht er in Mitten der Säulen, zu deren Festigung er zehn Jahre seines Lebens in so ausharrender Treue und mit so gesegnetem Erfolge wirkte.

Köln, 24. Mai 1852.

Blömer.

Fray Luis de Leon.

Kurze Nachricht von den Prozessen, die im Jahre 1572 vor der Inquisition zu Valladolid gegen Fray Luis de Leon und andere Professoren der Universität Salamanca geführt worden sind.

In dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts genoß die Universität Salamanca durch den Zusammenfluß von mehr als

7000 Studenten, und von ausgezeichneten Lehrern, die ihre Lehrstühle durch Stimmenmehrheit der Schulen erhielten, eines allgemeinen Rufs, wozu noch die Unabhängigkeit und Freiheit beitrug, mit welcher man dort unterrichtete und disputirte. Es ist wahr, daß jene Lehrer, eingenommen von dem katholischen Charakter, der damals in dem spanischen Volk herrschte, und ihm so große Wichtigkeit gegeben hatte, niemals daran dachten, sich mit den neuen religiösen Ideen zu befassen, welche sich in Deutschland ausbreiteten, welchen der Glaube des Landes widerstand und die vielleicht seiner Größe hätten schaden können. Die Inquisitoren fürchteten dessen ungeachtet, daß der Zusammenfluß so vieler Studenten, und mehr als dies, daß der Ruf der Lehrer einigen Unzufriedenen Gelegenheit geben könne, dies zu benutzen und projektirten ohne Zweifel um das Studium zu unterdrücken, die Verfolgung einiger der ausgezeichnetsten Lehrer. Zu diesem Ende ließen sie bereits einige Jahre vor diesem inquisitorialischen Staatsstreich das Gerücht ausstreuen, daß es in Salamanca Ketzer gäbe; und als dies bekannt geworden war, suchten sie andere ebenso erbärmliche und verächtliche Mittel um diesen Verdacht auf die fallen zu lassen, welche sie zu stürzen dachten, indem sie sich dazu des näheren Kennzeichens bedienten, daß einige jener vorgeblichen Ketzer nicht von sehr reinem Blute stammten, da Einige ihrer Vorfahren im heiligen Gericht Buße gethan hätten.

Die Professoren Fray Luis de Leon, Caspar Grajal und Martin Martinez waren der unschuldige Gegenstand dieser nichtswürdigen Intrigue, die durch ihre ausgezeichneten Verdienste den Neid und Haß einiger Theatiner, treuer Diener des Glaubenstribunals, auf sich gezogen hatten.

Einige Jahre vorher hatte man in Salamanca die Bibel des Vatablo gedruckt, deren Correktur der Rath der hohen Inquisition der theologischen Fakultät jener Universität auftrug, welche zu diesem Zwecke verschiedene Zusammenkünfte hatte, in denen man lang und hartnäckig über die verschiedenen Arten den heiligen Text zu verstehen stritt. In diesen Conferenzen hatten, wie es leicht vorauszusehen ist, diejenigen, welche die nöthige Kenntniß besaßen und die Originalsprache verstanden, in denen jene Bücher ursprünglich geschrieben, immer ein großes Uebergewicht vor den bloßen Scholastikern, ein Nachtheil, welchen diejenigen nicht ertragen konnten, welche als einzigen Text und Stütze ihrer Meinung den heiligen Thomas oder irgend einen anderen Heiligen anführten.

Die Conferenzen wurden beendigt, und das Buch wurde mit allgemeiner Genehmigung gedruckt; indeffen die Uneinigkeit und der Neid

hatten die Professoren der Universität in Salamanca getheilt. Ein Kampf konnnte nicht statt finden, weil die geistigen Waffen nicht gleich waren, und indem der Haß in der Brust der Besiegten jeden Tag für die Niederlage wuchs, die ihre Meinungen erlitten hatten, benutzten sie zu ihrer Rache die Stimmung, welche sie in den Dienern des Glaubenstribunals antrafen, die Urheber jeder neuen Meinung zu verfolgen, so wie einen öffentlichen Akt, in welchem Fray Luis de Leon einige Sätze in Hinsicht der Autorität der Uebersetzung der Vulgata aufstellte, und in denen er etwas den Werth der Uebersetzung hinsichtlich des buchstäblichen Verstandes schwächte, indem er sagte, daß für diesen die Kenntniß des Hebräischen und die Auslegungen der Rabiner nicht zu verachten wären.

Der Professor Caspar Grajal, ein Mann, der mit Eifer alles Neue was erschien studirte, hatte unglücklicherweise für sich einen kleinen Ueberschuß seines Vermögens dazu angewendet, sich fremde Bücher kommen zu lassen, welche, obgleich sie ihm der tugendhafte Benito Arias Montana aus Flandern schickte, Seitens der Inquisitoren Grund zu schrecklichem Verdacht gaben.

In dieser Zeit war an die höchste Inquisition zu Madrid die Nachricht gelangt, daß einige verkleidete Lutheraner nach Salamanca kommen würden, wovon man augenblicklich den Commissair jener Stadt in Kenntniß setzte, eben so wie eine Angabe, welche Christobal Calvete de Estrella aus Flandern geschickt hatte, und die sich auf einige Ballen Bücher bezog, die in Flandern eingeschifft, für Spanien bestimmt an einen jungen Geistlichen in Salamanca gesandt wären.

Alle diese Umstände, welche die Feinde der Professoren Leon, Grajal und Martinez wußten und kombinirten, bereiteten deren Unglück vor.

Eine Anklage und Informal-Instruktion, in der die Ankläger und Hauptfeinde der Angeklagten zugleich Zeugen waren, genügte, um sie in die geheimen und undurchdringlichen Kerker des heiligen Gerichtes einzuschließen, in denen sie alle Leiden auszustehen hatten, denen einer derselben unterlag, oder vielleicht ein Opfer jener Henker fiel.

Am 1. März 1572 wurde der Professor Grajal von dem Lizentiaten Dieguez, dem Commissär des heiligen Gerichts, in Salamanca gefangen genommen. Man nahm alle seine Bücher und Papiere, welche unmittelbar darauf mit dem Gefangenen in die Gefängnisse von Valladolid abgeliefert wurden. Ebenso wurden seine Güter sequestrirt, denn dies war nach Gewohnheit und Stil die Folge des Dekrets jenes harten Tribunals.

Fray Luis de Leon, der seinen Gefährten und Freund gefangen sah, fürchtete das Gleiche für sich; und um sich davor sicher zu stellen, indem er wohl kennen mochte, welches der Vorwand seiner Feinde gewesen sein könnte, erbat sich als Stütze seiner Meinungen die Gutachten aller der gelehrtesten und tugendhaftesten Männer, die es damals in der Nation gab. Zu diesem Ende sandte er das Blatt, welches die Punkte enthielt, die er in Sevilla und Granada aufgestellt hatte, an alle diejenigen, welche seine Achtung verdienten, damit sie dieselben durch ihre Unterschrift autorisiren möchten; jedoch die Vorfälle in Salamanca und die Gefangennehmung Grajal's, die bereits bekannt und vielleicht boshafterweise im Munde des Volks entstellt waren, machten diesen Plan scheitern; die Punkte wurden an Fray Luis de Leon zurückgeschickt, ohne daß feststeht, daß sie irgend jemand gebilligt oder unterzeichnet hätte.

Der würdige Erzbischof von Granada, D. Pedro Guerrero, sah die Punkte Fray Luis und würde sie ohne Zweifel unterzeichnet haben, denn er ließ ihm sagen, daß er in keinem derselben etwas Anstößiges fände; aber die Unannehmlichkeiten, welche er einige Jahre vorher, durch seine Billigung des Katechismus des Erzbischofs von Toledo D. Bartolome Carranza gehabt hatte, und dann die Gerüchte, welche von den Vorfällen in Salamanca umliefen, ließen ihn von seinem Vorhaben abstehen, seine Beistimmung auf die angegebene, Weise zu geben; auch würde dies Fray Luis wenig genützt haben, da seine Gefangennehmung bereits dekretirt war, und am 27. besselben Monats März, so wie die des Professor Martin Martinez, wirklich stattfand.

Schon in Valladolid, und indem in jener Inquisition alle Zeugnisse zusammen gebracht wurden, welche man gegen die Angeklagten in den verschiedenen Inquisitionen von Sevilla, Granada, Murcia, Cuenca und Salamanca machte, eines Theils zur Nachforschung ihrer resp. Abstammung und Verwandtschaft, als um das Objekt der Klage mehr zu begründen, hatte man drei ziemlich starke Aktenstöße gebildet, indem man gegen Jeden insbesondere verfuhr, obgleich die vorzüglichsten Anschuldigungen, die man ihnen machte, gleich waren.

Als in derselben Verfolgung mit inbegriffen leitete man in derselben Inquisition zu Valladolid gegen einen Professor der Theologie an der Universität Osuna den Prozeß wegen Neuerungen ein, und daß er auf andere Weise einige Stellen der heiligen Schrift auslegte, als von den Scholastikern angenommen war. Dieser war der Professor Alonso Gudil, Augustinermönch,

der mit öffentlichem Beifall unterrichtete, nach fünfjähriger Gefangenschaft in den geheimen Kerkern der Inquisition starb.

Dies waren die Ursachen, welche den Arm der Inquisition bewegen konnten, so tödtlich die Professoren von Salamanca zu verfolgen, und an demselben Tage, an welchem Grajal gefangen genommen war, stellte sich deutlicher die furchtbare Intrigue heraus, welche gegen Alle geschmiedet worden war. Jetzt bleibt noch übrig die Beschuldigungen zu nennen, die man jedem Einzelnen machte.

Den Professor Grajal wie Fray Luis de Leon beschuldigte man, daß sie bei dem Verständniß der heiligen Schrift mehr die Auslegungen der Rabiner schätzten als den Text der Vulgata, und dem ersteren überdieß, daß er eine Anzahl Bücher habe nach Spanien kommen lassen, und einen Theil verkauft, und nach der Aussage eines Zeugen, daß er geäußert habe, er möchte gern aus dem Lande gehen. Ebenso bezüchtigte man ihn gesagt zu haben, die Bibel sei nicht gut übersetzt, und daß das Christuskind nicht so arm gewesen sei, denn es hätte ein eigenes Haus und einige Kostbarkeiten besessen.

Dies waren die Anschuldigungen, die man Grajal machte, und indem man in Nachforschung seiner Abstammung gefunden hatte, daß sein mütterlicher Großvater von der Inquisition bekehrt worden, so brachte man dies als neuen Beweis zum Prozeß, und legte es ihm ebenfalls zur Last.

Martinez, Professor der hebräischen, arabischen und chaldäischen Sprache, wurde angeklagt, die Bibel nach dem hebräischen Texte, und einigemal verschieden von der Vulgata ausgelegt zu haben. Ebenso daß er gesagt habe, nur die lateinischen Heiligen S. Augustin und S. Hieronymus, hätten den buchstäblichen Sinn der heiligen Bücher gut ausgelegt, und daß man um die übrigen Heiligen nichts geben müsse. Einer oder der andere Zeuge sagte aus, daß er gesagt habe, in dem alten Testament geschehe in buchstäblichem Sinn keine Erwähnung der Glorie.

Dies waren die Hauptanschuldigungen, welche man Grajal und Martinez machte, aus denen man sie als der Ketzerei verdächtig qualifizirte.

Gegen Fr. Luis de Leon, dessen Name und Ruf in den Schulen die Diener des heiligen Gerichts nicht ertragen konnten, wurde gezeugt, daß er zum Verständniß der heiligen Bücher die jüdischen Ausleger der Vulgata vorziehe. Man klagte ihn an, eine Uebersetzung des hohen Liedes Salomons gemacht zu haben, und daß er dieses, von seinem übernatürlichen und göttlichen Charakter

entkleidend, als eine Liebesekloge vorgestellt von Salomo an die Tochter des Königs von Egypten betrachtete.

Alle Inquisitoren in Spanien beschäftigten sich mit Prozeduren gegen Fr. Luis. Man stellte die umständlichsten Nachforschungen an, alle Worte und Handlungen während seines ganzen Lebens zu erforschen, und bildete einen Stammbaum seiner Familie bis zu seinen Voreltern fünften Grades, welcher in den Zeiten der katholischen Könige unglücklicherweise im Bisthum Cuenca bekehrten Juden gehörte, als solcher verfolgt und von dem heiligen Gericht bestraft wurde. — Ein Zeuge sagte gegen Fr. Luis aus, daß er die Messe sehr schnell lese, ein anderer, daß er vor 20 Jahren bei einem Gastmahl gesagt habe, es walte einiger Zweifel über die Ankunft Christi ob. Alle diese so sonderbaren Aussagen wurden zum Prozesse genommen, und dienten später als begründete Thatsachen gegen den Angeklagten.

Als diese drei in der Meinung ihrer Richter als Erzketzer und Neuerer anzusehen waren, wurde nicht weiter gegen sie verfahren, und man nahm nur zu den Akten die trockenen und unbeachteten Reklamationen der Gefangenen, für welche das gewöhnliche Dekret ad acta war.

Der unglückliche Grajal wurde nach viertehalb Jahren seiner Gefangenschaft, oder im 35. Jahre seines Lebens, im Jahre 1575 von einer Krankheit befallen, und ungeachtet er die Inquisitoren bat, daß sie ihm ein Bett und Beistand geben, auch ein wenig mehr Wasser als gewöhnlich reichen möchten, scheint es aus den Akten, daß man darauf nicht achtete, und so starb er am 9. Septbr. desselben Jahres, wenn er nicht, wie es sehr wahrscheinlich ist, umgebracht wurde, und Fr. Luis fürchtete dasselbe und schrieb eine eigene Verwahrung.

Seine Leidensgefährten, welche nichts von seinem Tode wußten, pflegten ihn als Zeugen für sich anzugeben, als er schon in der Ewigkeit war.

Fr. Luis und Martinez verdankten ohne Zweifel ihre Gesundheit und Leben der größeren Resignation und dem reiferen Alter, oder weil sie die Verläumdungen und Akte ihrer Anklage kannten, Grajal aber befand sich nicht in demselben Fall, und wurde so ein Opfer seines feurigen Temperaments, oder anderer Ursachen, die nur in dem geheimen Archiv der Inquisitoren niedergelegt waren.

In dem Prozesse ließ man Alles zu, was er selbst zu seiner Vertheidigung schrieb, und zuletzt endlich gestattete man ihm seine Rechtfertigung, in der er seine Zeugen vollständig widerlegte und seine Unschuld in ihrer ganzen Reinheit bewies.

Dessenungeachtet betrachteten ihn die Inquisitoren noch als schuldig, und am 28. Septbr. 1576, als er beinahe 5 Jahre gefangen saß, dekretirten sie, daß man die Tortur gegen ihn anwenden solle. Aus den Akten geht es hervor.

Es steht nicht fest, ob man diese gegen ihn angewendet hat; aber in Betracht der schwächlichen Gesundheit, würde er diese nicht überstanden haben, und im Monat Dezbr. hörten alle weitere Verfolgungen gegen ihn auf und man setzte ihn in Freiheit.

Der Professor Martinez blieb bis zum Mai 1577 in dem Gefängniß, und er wie Portuis wurden nur ab instantia freigesprochen.

Dies ist das Resultat, welches die Originalakten der Inquisition zu Valladolid gegen D. Luis de Leon und die übrigen Professoren der Universität Salamanca darbieten.

Die voranstehenden Nachrichten sind aus den Originalakten geschöpft, welche aus drei ansehnlich starken Voluminibus bestehen. Die theologischen Fragen, die in dieser Verfolgungsgeschichte verflochten worden, bieten wenig wissenschaftliches Interesse dar, und überdies haben wir keinen Raum in diesem Hefte mehr, um Auszüge aus den meist spanisch geschriebenen Akten mitzutheilen. Vielleicht findet sich eine andere Gelegenheit dazu.

Zur Apologetik der Heiligen.

In dem Leben des h. Franz von Assisi kommen manche Handlungen vor, welche den Gegnern desselben willkommenen Stoff zu Angriffen auf ihn darbieten. Uns ist dabei eine Einwendung ins Gedächtniß gekommen, die nicht selten erhoben worden ist. Man sagt nämlich: Viele Heiligen waren Narren; wie konnte die Kirche sie also heilig sprechen? Wie soll man auf diese Frage antworten? Leugnen, was nicht zu leugnen ist, würde wenig nützen, auch wider die Pflicht eines jeden Christen sein; man würde eine schlechte Handlung setzen, um eine blos lächerliche zu verdecken. Die Antwort ist diese: „Viele Heilige waren Narren" das soll heißen einige Heiligen setzten mitunter Handlungen, die den Handlungen der Narren ähnlich waren, die diesen der äußern Form nach ähnlich waren. Aber wegen dieser Hand-

Handlungen und Werke hat die Kirche sie nicht heilig gesprochen und die Kirche stellt diese Handlungen auch niemand zur Nachahmung auf. Die Kirche hat sie heilig gesprochen wegen des Geistes, der sie beseelte und der jene Art von Werken nur zufällig hervorbrachte, aus Mangel an Einsicht oder an ruhigem Nachdenken, wegen des Feuereifers der Liebe, welche in den Heiligen wirksam war. Wenn der Hirte, der nie mit gebildeten Menschen verkehrt, sondern seine Tage fern von den Menschen in Wäldern zugebracht hat, in die Lage käme, einem Könige seine Huldigung darzubringen, so würde der König auf den Geist sehen, der die Handlungen des Hirten belebt, und möchten die Handlungen selbst sich auch mehr für einen Narren schicken, sie würden dem Hirten doch nicht zum Bösen angerechnet werden. Jenen Eifer der Liebe und des Verlangens nach dem Jenseitigen nebst der daraus hervorgehenden gänzlichen Verachtung alles Zeitlichen (dieses an und für sich betrachtet) den sollen wir uns nach dem Beispiele der Heiligen aneignen und daraus wirken.

Schlechter Trost.

Es fragt die Welt nicht was du bist,
Sie fragt nur was du hast;
Sobald sie hier nur was vermißt,
Gleich bist du ihr zur Last.
Was Liebe sie und Freundschaft nennt,
Ist ihr ein taubes Kompliment.

Weltweisheit.

Trau einem Wolf nicht auf der Heide,
Dem Fuchse nicht auf seine Eide,
Denn Schelme sind sie alle beide!

Bonn, Druck von Carl Georgi.